KLINAMEN

N.1

produzione
soggettività
antagonismi

All'intenzione di quanti amano ricordarti che il mondo è complesso, che le semplificazioni provengono da incertezza o stereotipia intellettuale, da un mal risolto complesso di Edipo o - sarebbe lo stesso - da personalità autoritaria, preciserò che la complessità del reale, la sua lettura a infiniti livelli, non libera nessuno da una semplificazione oggettiva, dall'iscrizione di ogni vita in un ordine di comportamenti che sono comportamenti di classe; e che d'altra parte la semplificazione, soggettiva ed espressa in termini ideologici, di cui io, come tutti, faccio uso - interpretazione, «coscienza», votata allo scacco - non pretende (quasi mai) di essere strumento di rilevazione scientifica ma provocazione, reagente che induce altri a rilevare la propria identità di classe, il clinamen interiore. Franco Fortini

rivista universitaria autoprodotta. *Direttore Responsabile*: Giorgio Riolo *Redazione*: Cinzia Airoldi; Gabriele Ballarino; Giorgio Barbetta; Asher Colombo; Luca Giudici; Alberto Ibba; Vittorio Marchi; Ignazio Moresco; Sara Taddeo; Monica Toesca. *Collaboratori*: Alfio Colombo, Giuseppe D'Ambrosio, Paolo Marasca, Stefania Robba, Cristina Sartori, Giovanni Spreafico, (testi); Marcellino, Olesio (illustrazioni).

reg.trib. Milano n.698, 7/11/90
corrispondenza via Mameli, 37-Sesto S.Giovanni (Mi)

sommario

3 punto di partenza
7 Moloch
9 appunti per la ricostruzione del concetto di proletariato
19 nuovi soggetti e forme politiche della metropoli: saggio sull'autonomia possibile
22 per una discussione della funzione dell'università
31 lettera e risposta
33 media violenti luci a S.Siro
34 scalare l'Everest per arrivare in aula
36 London
37 e rimaniamo soli
39 dove un attimo vale l'altro
49 porco dio

PRODUZIONE, SOGGETTIVITA', ANTAGONISMI

Il più grande problema per chi voglia, oggi, pensare una teoria che possa funzionare come strumento di lotta - che al contrario di ciò che sostengono i corifei del regime, non si è per niente estinta -, è certamente quello di una attendibile descrizione globale del sistema. Avanzando, in via di ipotesi preliminare, la supposizione che una tale descrizione sia, rispetto alla forma organizzativa contemporanea del capitale, oggettivamente fuori dalla portata delle ricerche e riflessioni di un singolo studioso, riteniamo che il lavoro di gruppo, l'interazione di diverse pratiche di ricerca e la socializzazione dei loro risultati, possa supplire a questo problema. La prima forma che questa interazione assume è quella della giustapposizione di diversi frammenti, uniti da un sottile filo conduttore: "produzione, soggettività, antagonismi". Il nostro punto di partenza rimane comunque chiaro: Marx e il pensiero politico marxista sono ciò da cui muoviamo. Il problema non è di migliorarli, ma semmai di negarli, intendendo però con ciò la negazione in modo determinato: ci confrontiamo dunque a questo pensiero commisurandolo al presente.
Il piano della rivista corrisponde a queste linee generali: il primo articolo, muovendosi nei testi marxiani, si interroga sulla categoria di proletariato mentre il secondo cerca di illuminare lo stesso oggetto attraverso un'analisi che è al contempo empirica e politica. Il terzo testo riprende invece alcune suggestioni emerse dal movimento degli studenti del 1990 nel tentativo di chiarire in che modo il gruppo dei produttori intellettuali sia inserito nella lotta di classe che caratterizza il modo di produzione capitalistico. Segue questi tre articoli una sezione di materiali prodotti da studenti, che servirebbe a realizzare una delle intenzioni originarie di Klinamen: il dare voce agli studenti. Alcune poesie dividono i materiali dall'ultimo articolo nel quale viene approfondito un tema già affrontato nel nomero scorso: che cosa vuol dire pegnsare una teoria dei bisogni nel mondo contemporaneo?
Il numero si chiude all'insegna del blasfemo: cosi come blasfema è la nostra teoria, tale è l'espressione artistica che trova spazio su Klinamen.

PUNTO DI PARTENZA

«Cercate dapprima cibo e vestiario, e il regno dei cieli arriverà da solo», così Hegel, 1807. E così il movimento degli studenti, 1990: il pensiero viene inevitabilmente dopo, urgente è il bisogno, la fame.

Fame di espressione, comunicazione, libertà, spinti dalla quale ci si è lanciati nella lotta, senza darsi troppi pensieri riguardo ai fini: il regno dei cieli, appunto. A questa natura immediata e spontanea del movimento si è fatto caso da più parti - da parte dei reazionari con una certa soddisfazione, come se si trattasse di una manifestazione di superficialità e limitatezza, da parte dei riformisti / progressisti con una certa preoccupazione - timore di non poter piegare il movimento ai propri fini di manovra politica di basso livello.

Questo giornale, nato nel movimento, ne ha condiviso la natura di urgenza, desiderio irrefrenabile di apertura ed espressione. Ora, qualche mese dopo l'apice della lotta nelle Università, alla vigilia della loro riapertura è il momento di riflettere con attenzione - una riflessione nel movimento sul movimento, all'interno e a proposito di ognuna delle realtà che lo compongono. E' tempo di autoriconoscimento, presa di coscienza - se questa manca la nostra lotta non avrà la minima prospettiva.

Da parte nostra, senza avere la pretesa di dare verità assolute, ma con la volontà di affermare una posizione precisa, e facendo, in questa sede, astrazione dai molteplici limiti oggettivi e soggettivi che nel movimento, in tutti noi, si sono mostrati nei mesi trascorsi, noi siamo convinti che quello che ha mostrato il movimento nelle occupazioni dell'inverno e primavera '90 possa essere indicato, sia pur provvisoriamente, come *autonomia dei soggetti in lotta.*

Autonomia, o autodeterminazione, che si è esercitata, o quanto meno ricercata, su un duplice piano: negativamente, come rifiuto di tutte quelle mediazioni e sovradeterminazioni che l'avrebbero distrutta; positivamente, come riconoscimento individuale e collettivo di non autosufficienza, e ricerca ed articolazione di efficaci forme di pratica collettiva.

In altre parole, una *ridefinizione integrale della politica*, che è passata innanzitutto attraverso il rigetto da parte del movimento della logica della rappresentanza e della delega, la ricerca di una democrazia radicalissima, che non sempre si è conciliata con l'estenuante formalismo assembleare. Ma, oltre tutto ciò, questi contenuti radicali del movimento sono emersi nella questione sulla quale esso si è diviso e, per il momento, fermato: la questione della violenza.

La questione, come sappiamo, è stata posta al movimento e dentro di esso nei termini di un aut-aut: si richiedeva un' incondizionata adesione ad un non meglio definito ideale di «non violenza» - ideale che è stato da subito cavalcato dalla componente riformista del movimento, in connessione con la campagna di stampa (partita da «La Repubblica» e avallata da Gava in persona) sul «caso» Ghignoni e i deliri sulle «infiltrazioni terroristiche» nelle Università occupate.

Appare da subito chiara l'ambiguità insita nel voler dichiarare non violento un movimento la cui prassi principale, quella in cui propriamente si costituisce, è l'occupazione: pratica sicuramente violenta, nella misura in cui violento significa illegale. Altrettanto non violenta, però, nella misura in cui intendiamo per violenza l'aggressione fisica a cose e uomini, prassi che semmai è stata adottata da ciellini e fascisti per fermare la lotta.

Dunque, qual è la violenza di cui si è tanto parlato ? Il fatto è che delle distinzioni del concetto non importa niente a nessuno: si voleva una dichiarazione di non violenza per passare immediatamente all'accettazione della cosiddetta legalità democratica il feticcio in nome del quale da oltre quindici anni in Italia viene repressa ogni istanza di reale democrazia.

I riformisti, portando il feticcio nel movimento, chiedendo a tutti noi di prostrarci davanti ad esso, hanno così adempiuto alle direttive del PCI, miranti all'imbrigliamento del movimento.

Accettare la triste legalità democratica, infatti significava limitare la lotta al consentito: dunque innanzitutto rinchiuderla

nell'Università e portarla avanti con i metodi «legali» - rappresentanza, delega, trattativa con l'autorità, che magari avrebbe concesso qualcosa - un'aula, un telefono, un parlamentino degli studenti, un garante o qualcos'altro.

Ora, è chiaro come il sole che questa linea non è assolutamente passata, si è rivelata minoritaria e perdente. Il movimento, a Firenze, ha preferito spaccarsi e fermarsi piuttosto che accettare il diktat riformista: la lotta degli studenti, partita da una rivendicazione politico / istituzionale e settoriale, quale la lotta con-tro la legge Ruberti, ha compreso di non avere alcuna prospettiva all'interno di questa sfera. Il ricorso al corporativismo sembra essere lo strumento principe del riformismo di questi anni, e da questo punto di vista la politica usata nel movimento degli studenti non è diversa da quella del sindacato confederale rispetto alle recenti lotte metalmeccaniche: appoggio alla lotta su rivendicazioni settoriali e limitate, il cui riconoscimento non può più dare grossi problemi ai padroni del vapore; alte grida di provocazione nei confronti delle spinte (in realtà fortissime) all'allargamento della lotta su istanze non corporative e comunque capaci, anche solo in misura minima, di alterare i reali rapporti di forza.

Ognuno al suo posto, è il grido di battaglia riformista: gli studenti stiano in Università, e i parlamentari picisti sforneranno (con i colleghi pentapartiti) la legge buona. Ma il fatto è che gli studenti in lotta al loro posto non ci vogliono proprio stare.

Chi invece è stato - perfettamente - al proprio posto è stato il professor Tecce, picista, rettore della Sapienza, che ha fatto severamente manganellare i compagni romani. Il nove maggio i fatti, come spesso capita, hanno diradato le brume ideologiche e riportato le parole sulle cose: si è visto così di che pasta brutale fosse l'autorità che ci chiede di dichiararci non-violenti. Se non lo facciamo, sono botte.

Rendere la lotta degli studenti corporativa, limitare le richieste all'ambito specifico: quando si è spinto da questa parte, gli studenti semplicemente sono scomparsi, lasciando soli i politicanti.

Ciò significa che il disagio studentesco non si può rinchiudere all'ambito universitario, allo studiare.

«Studiare meglio» è una frase senza senso: studiare diversamente è quello che si vuole. Studiare diversamente significa innanzitutto sapere per che cosa si studia: per quale società, per quale produzione, per quale vita. Significa sapere per chi si studia. Per il professore con cui si dà l'esame ? per se stessi ? per la società ? queste le risposte ammannite al popolo studentesco negli anni ottanta; queste le risposte che sono respinte.

Riconoscere lo studio, il sapere come un problema significa voler aprire le finestre, rendere fresca l'aria putrida che abbiamo per anni respirato in Università: quindi uscirne, e farvi entrare il mondo esterno - questo è anche quello che vuole Ruberti, solo che il ministro vuole spalancare le porte dell'Università all'industria ed ai grandi potentati affaristico-mafiosi, mentre noi vogliamo farvi entrare tutte le istanze di liberazione che contro questi si muovono nella società.

E' giunto dunque il momento di vedere come l'autonomia dei soggetti del movimento si sia espressa, in positivo nelle occupazioni. Una ridefinizione della politica, si diceva: *politica come agire collettivo*, basato sulla comunicazione e sull'uguaglianza.

Comunicazione: come flusso informatico di dati, è il tessuto connettivo della società triste e brutale in cui ci muoviamo, connettivo nel quale, ci aspetta il nostro posto come operai del sapere, dopo la laurea. Ma comunicazione come apertura ed espressione verso l'altro, come ricerca di comunità e crescita collettiva è stato il flusso ben più vitale che si è stabilito nell'occupazione - tra di noi e con tutte quelle realtà che abbiamo incontrato nella lotta, dai centri sociali ai movimenti degli extracomunitari, fino agli sciamannati ed ai tossici che, dietro indicazioni della polizia, venivano in Università per trovare un tetto sotto cui ripararsi.

Flussi di comunicazione, a partire dall'uguaglianza: senza riconoscimento reciproco di uguaglianza non si dà comunicazione, né interazione, bensì informazione e comando. Non solo quindi nel movimento sono spariti i gruppi politici organizzati, il partitone o i partitini, ma nelle occupazioni hanno lavorato ragazzi estranei all'Università ma non alla lotta contro l'espropriazione dell'intersoggettività e della

comunicazione, contro la sorda e sordida violenza che, atomizzando gli individui li isola tra loro mentre li connette alla macchina sociale tramite il comando alla cooperazione produttiva e l'obbligo allo svago e al funebre divertimento di massa.

Uguaglianza e comunicazione, soggettività collettiva che si definisce sulla pratica comune, nel riconoscimento (fondamentale) delle differenze, senza irrigidirle ma articolandole in una dinamica comune - in una parola, il comunismo. *Il comunismo è lo spettro che si aggira nelle Università*, per la disperazione dei suoi liquidatori, a cominciare da chi milita nel partito che presto abbandonerà questo nome.

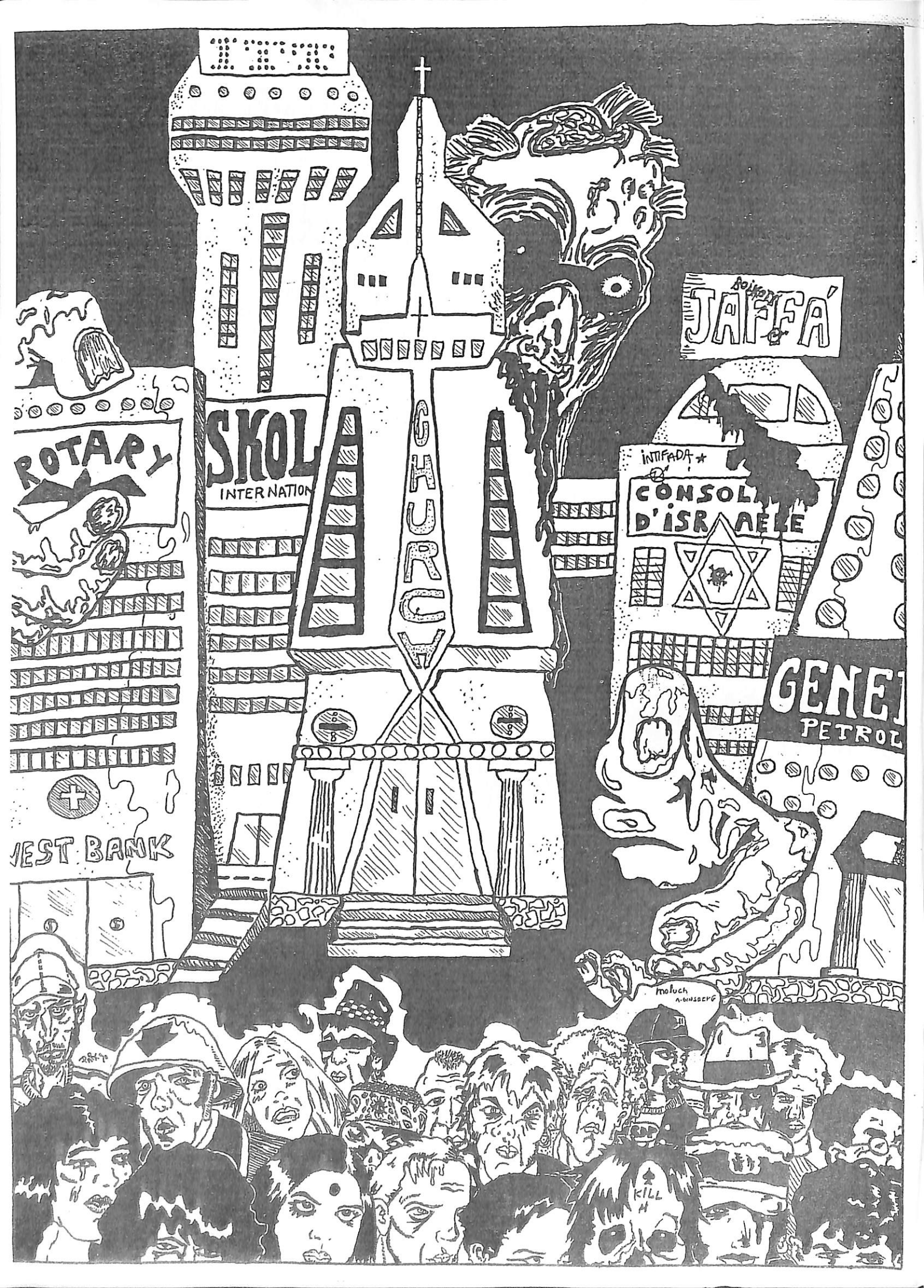
Questo comunismo, certo, ha poco a che vedere con gran parte del comunismo storico: esso non conosce centralismo, né dottrine ufficiali, e non sa cosa farsene del partito. Non ha però bisogno di alcun prefisso «neo», per rendersi accettabile: quanto alla qualifica di nipotini di Stalin, benevolmente assegnataci dal sindaco Pillitteri, è il caso di ribadire, meglio nipotini di Stalin che cognati di Benito Craxi.

Possono dirsi comuniste oggi tutte quelle soggettività che partendo dall'uguaglianza tra soggetti individuali e collettivi, e dalla comunicazione tra questi, lavorino a costruire reti di comunità e di intersoggettività capaci di riappropriarsi di tutti quegli spazi di esistenza produttivi e comunicativi - dei quali il potere del capitale e delle sue burocrazie e polizie tenta di spossessare in tutti i modi i soggetti.

Questo è dunque il piano su cui bisogna impostare la prassi collettiva e dell'autoorganizzazione dei soggetti - nell'Università e fuori - e la lotta nell'anno che si apre, e sul quale vorrebbe muoversi Klinamen, come soggetto collettivo aperto all'interno dell'Università e del movimento.

La rilevanza delle lotte studentesche dell'inverno / primavera '90 è stata sicuramente grande: «*la crosta soffocante sotto cui giacevamo si è spezzata*», la grande normalizzazione sociale italiana, iniziata alla metà degli anni settanta e scatenatasi nel decennio appena trascorso sembra ormai compiuta e una nuova fase di sviluppo e conflitto si apre.

Non ci interessa fare previsioni e profezie - quello che è certo è che grandi e piccoli spazi si dischiudono al pensiero ed alla prassi della trasformazione e del sovvertimento: si spegne invece ogni possibilità di giustificare atteggiamenti rinunciatari e disfattisti. Abbiamo sentito per anni la triste litania del «non c'è nulla da fare» ed i salmi della salvezza individuale sono ormai disgustosi: non è tempo di nascondersi, ma di uscire allo scoperto per tracciare cammini di liberazione individuali e collettivi.


JAFFA'
SKOL
INTERNATION
CHURCH
ROTARY
INTIFADA
CONSOL
D'ISRAELE
GENE
PETROL
WEST BANK
KILL

MOLOCH

Quale sfinge di cemento e alluminio ha aperto
i loro crani e mangiato i loro cervelli e
immaginazione?
Moloch! Solitudine! Sporcizia! Schifo! Spazzatura e
dollari irraggiungibili! Bambini strillano sotto
le scale! Ragazzi singhiozzano negli eserciti!
Vecchi piangono nei parchi!
Moloch! Moloch! Incubo di Moloch! Moloch senza amore
Mentale Moloch! Moloch duro giudice degli uomini!
Moloch la prigione incomprensibile! Moloch galera
teschio senz'anima e Congresso di dolori!
Moloch i cui edifici sono sentenze!
Moloch vasta pietra di guerra!
Moloch i governi allibiti!
Moloch la cui mente è pura macchina!
Moloch il cui sangue è denaro che scorre! Moloch le cui
dita sono dieci eserciti! Moloch il cui petto
è una dinamo cannibale! Moloch il cui orecchio è
una tomba fumante!
Moloch i cui occhi sono mille finestre cieche!
Moloch i cui grattacieli si alzano nelle lunghe strade
come Jehova senza fine! Moloch le cui
fabbriche sognano e gracchiano nella nebbia! Moloch
le cui ciminiere e antenne circondano la città!
Moloch il cui amore è petrolio e pietra senza fine! Moloch
la cui anima è elettricità e banche! Moloch
la cui povertà è lo specchio del genio! Moloch
il cui destino è nube d'idrogeno asessuata! Moloch
il cui nome è la Mente
Moloch in cui siedo solo! Moloch in cui sogno

Angeli! Pazzo a Moloch! Succhiacazzi a
Moloch! Senza amore, senza un uomo a Moloch!
Moloch che mi è entrata presto nell'anima! Moloch
in cui sono coscienza senza corpo! Moloch che mi ha
fatto uscire col terrore dell'estasi naturale!
Moloch che abbandono! Sveglia a Moloch!
Luce che cade dal cielo!
Moloch! Moloch! Appartamenti robot! suburbi invisibili!
tesori spettrali! capitani ciechi! industrie diaboliche!
nazioni fantasma! manicomi invisibili! cazzi di granito!
bombe mostruose!
Si sono spezzati la schiena per alzare Moloch al Cielo!
Pavimenti, alberi, radio, tonnellate! innalzando la città al
Cielo che esiste, ovunque, sopra di noi!
Visioni! profezie! miracoli! estasi!
giù per il fiume Americano!
Sogni! adorazioni! illuminazioni! religioni!
tutto il gran carico di sensibile merda!
Sfondamenti! oltre il fiume! salti e crocifissioni!
giù nella corrente! Sconvolgimenti! Epifanie!
Disperazione! Dieci anni di urli animali e suicidi!
Menti! Nuovi amori! Folle generazione! giù
sulle rocce del Tempo!
Vere sante risate nel fiume! Hanno visto tutto!
gli occhi selvaggi! le sante grida! Hanno
preso congedo! sono saltati dal tetto! verso la
solitudine! salutando! portando fiori!
Giù nel fiume! nella strada!

Allen Ginsberg

APPUNTI PER UNA RICOSTRUZIONE DEL CONCETTO DI PROLETARIATO

«Il fatto che non si possa parlare di una coscienza proletaria di classe nei paesi capitalistici determinanti, in sé stesso non contraddice l'esistenza delle classi, contrariamente all'opinione comune: la classe è stata determinata in base alla posizione rispetto ai mezzi di produzione, non in base alla coscienza dei suoi membri.» (Adorno)

Dunque cerchiamo una determinazione oggettiva di proletariato; in termini di classe in sé -si potrebbe dire.

Una breve descrizione del percorso che seguiremo: dopo una necessariamente breve e "settaria" critica delle idee oggi circolanti sul problema, daremo conto del "metodo" con il quale Marx ha raggiunto questo concetto. Poi i passaggi che riteniamo scandiscano l'approfondimento della condizione proletaria, tenendo ferma però la tesi di fondo, che cioè per noi la definizione di proletario sia precedente a quelle successive di lavoratore, di lavoratore salariato, di lavoratore produttivo. Sosterremo cioè che in primo luogo vi debba essere separazione dai mezzi di produzione, perché l'individuo vada sul mercato a vender-"si". Successivamente analizzeremo le forme dello scambio forza-lavoro contro denaro in quanto denaro, e contro denaro in quanto capitale; per che tipo di lavoro viene venduta la propria attività, e, ancora, come essa operi. Con il ché entreremo nel merito della possibilità di ricomporre il proletariato come classe universale sulla base della nuova oggettività che di questa il capitale ha creato.

1. CRITICA DELL'IDEOLOGIA DOMINANTE

L'ideologia attualmente dominante non tratta del proletariato, che considera inesistente come realtà, e non centrale come posizione.

Il rapporto fra i tre comparti dell'economia, agricoltura, industria servizi o "terziario", sarebbe a tal punto trasformato, con il netto ridimensionamento del settore industriale, complicato fra l'altro dall'accresciuta importanza assunta dai "tecnici", che non avrebbe più senso parlare di una qualche contraddizione tra lavoro e capitale. Inoltre la "complessità" così raggiunta porrebbe dubbi sulla centralità sociale dei rapporti di produzione, laddove la società verrebbe percorsa trasversalmente da movimenti non omologabili, come ci assicurano gli omologatori.

Viceversa il potere dominante, che di questo pensiero necessita come suo apparato, tratta del proletariato. Ne tratta in modo assai concreto, lottando con esso senza sosta, nel silenzio generale. Se la lotta di classe è stata abolita nella/dalla teoria, essa vige tuttora nella realtà sociale. È sufficiente aprire un quotidiano per accorgersi che qualche "marxista" è rimasto: Romiti, Agnelli (Giorgio Merli, ingegnere, braccio destro di Romiti conduce una lotta per l'eliminazione dei tempi morti dal processo produttivo, perché "in essi non si produce valore (lavoro) ..." cfr. *Total Manufacturing Management*)

Le ideologie contemporanee non vogliono vincolare l'individuo a pensieri totalizzanti, esse amano offrire all'individuo varie possibilità di fuga dalla gabbia in cui lo pone il "potere", che ci si guarda bene dall'indicare da dove venga. Così il gioco, la cura del sé, insomma l'onanismo mentale, vengono indicate come forme di emancipazione, per carità assolutamente individuali, ché il problema non va toccato.

Ed è così facile divulgare l'idea che per Marx "proletariato" sia uguale a "operaio di fabbrica", nell'accezione più rozzamente e sordidamente empirica e superficiale di "fabbrica". Soprattutto quando gli stessi "comunisti" non vedono l'ora di liberarsi dal "vecchio" problema del lavoro. Ma un'analisi più approfondita rivela che se il pensiero è debole, vuol dire che è stato nutrito poco e male.

Il "borghese" Weber, che oggi nelle università viene fatto passare in un'interpretazione affatto tranquillizzante (relegandolo nella schiera dei "classici"), da

buon tedesco è ben andato a fondo delle cose. Il capitalismo è quella forma di schiavitù superiore (in quanto definitiva e senza scampo), in cui tutti i lavoratori, dall'operaio all'impiegato, su fino a molti "intellettuali", vengono separati dai "mezzi oggettivi d'impresa", per mantenere la terminologia che gli è propria, e incatenati alla loro attività con tutta l'esistenza materiale e ideale (Weber, *Economia e società*, vol.2).

Quest'osservazione prelude alla possibilità di procedere alla ricerca dei luoghi e dei soggetti antagonisti al capitale. Si tratta di istituire un nesso tra le condizioni oggettive e il momento soggettivo.

2. CENNI SUL "METODO" DI MARX

Per Marx i concetti vanno esposti sempre costruendoli in un nesso stretto con la realtà storica cui si riferiscono. Il concetto in Marx non è un "astratto", nel senso di speculativo, mentale, privo di rapporto con la realtà effettuale delle cose. Per Marx l'astratto non è contrapposto al concreto nel senso in cui comunemente si contrappone la riflessione teorica all'esistenza pratica, la rappresentazione concettuale alla realtà empirica. Astratta o concreta per Marx può essere solo la realtà stessa. "Astratto" e "concreto" sono a un tempo elementi della praxis e categorie del pensiero. Il concetto astratto è ottenuto dunque attraverso un processo lungo il quale la mente porta a un grado di genericità, unilateralità e semplificazione massima quello che Marx definisce il "concreto rappresentato" (Marx, *Introduzione del '57*), cioè quel che appare dalla ricerca (*Forschung*), e in particolare da una ricerca compiuta sul materiale storico.

Questo è il contenuto sostanziale del metodo logico-storico marxiano. Che come tale non va considerato un "metodo" nel senso di una griglia di analisi preconfezionata che si applica successivamente alla realtà, bensì una rappresentazione (*Darstellung*) della realtà stessa, un "essere chiarita" di questa dalla mediazione del pensiero: "In un'indagine generale si deve sempre partire dal presupposto che le condizioni reali corrispondano al loro concetto o, ciò che significa la stessa cosa, che le condizioni reali vengano esposte solo in quanto coincidano con il tipo generale ad esse corrispondente" (Marx, *Il capitale*, libro III).

3. LA NASCITA DEL CAPITALISMO

Il concetto di proletariato va dunque cercato là dove il proletariato inizia la sua esistenza storica, dove inizia il modo capitalistico della produzione che lo definisce. E storicamente la produzione capitalistica affonda le proprie radici nel processo di accumulazione originaria. Qui, con un'idea che Marx riprende dall'economia classica e in particolare da Adam Smith (*previous accumulation*), attraverso un processo che ha comportato l'uso della violenza come potenza economica, viene attuata la trasformazione di denaro, mezzi di produzione e di sostentamento in capitale, cioè in una forma oggettuale che non ha più alcuna relazione con la loro forma naturale.

Ora, è chiaro che quest'accumulazione originaria, condizione del sorgere del capitalismo, non può far parte della struttura contemporanea di questo come presupposto, come condizione. Essa ne fa parte viceversa come suo *posto*, come suo *risultato*. L'accumulazione è cioè superata nel capitalismo moderno come motore di questo, ma è mantenuta come suo prodotto. L'accumulazione originaria è un elemento costitutivo del rapporto capitalistico, come tale è "insito nel *concetto* di capitale" (Marx, *Grundrisse*), infatti, "Una volta esistente il capitale, il modo di produzione capitalistico stesso mantiene e riproduce questa *separazione* su scala sempre maggiore, finché non ha luogo il rovesciamento storico [Marx intende la società comunista]". Questa accumulazione "rappresenta semplicemente, *come processo continuo*, ciò che nell'accumulazione originaria appare come processo storico particolare, come processo di formazione del capitale e come trapasso da un modo di produzione all'altro" (Marx, *Teorie sul plusvalore*, III).

4. LA PROLETARIZZAZIONE COME ESPROPRIAZIONE

Infatti per trasformare questi mezzi della produzione e del consumo in capitale, occorre avere uno di fronte all'altro due diversi tipi di possessori di merci: da un lato i possessori di denaro, mezzi di sussistenza e di produzione, dall'altra i lavoratori "liberi", liberi cioè dalle condizioni oggettive di produzione, non ad esse vincolati, come viceversa accadeva nei modi di produzione schiavistico e feudale precedenti. Liberi, o meglio, liberati dai mezzi di produzione, essi sono ora semplici *possessori di forza-lavoro*, di capacità lavorativa (*Arbeitskraft*, *Arbeitsvermögen*).

Dunque i produttori devono essere separati dalle condizioni di produzione per entrare con esse in una relazione negativa.

Abbiamo dunque il primo mattone per la costruzione di questo concetto: "*Il rapporto capitalistico ha come presupposto la separazione fra i lavoratori e la proprietà delle condizioni di realizzazione del lavoro*" (Marx, *Il capitale*).

Dunque il rapporto di capitale è il rapporto del produttore diretto (lavoratore) con le condizioni oggettive della produzione, da lui separate, trasformate in capitale, contrapposte come potenza estranea e autonomizzantesi nella figura di chi ora le possiede, senza avere con esse rapporto organico alcuno.

La separazione è duplice. Da un lato sono separate dal lavoratore le condizioni oggettive del lavoro. I mezzi di produzione, i mezzi di lavoro e le materie prime vengono sussunte sotto la forma di capitale (costante). Dall'altra vengono separate le condizioni oggettive della vita stessa, vale a dire mezzi di sussistenza e di consumo. Separati dai produttori, questi ultimi diventano elementi materiali del capitale (variabile). Tali elementi assumono di fronte al lavoratore la forma di merci.

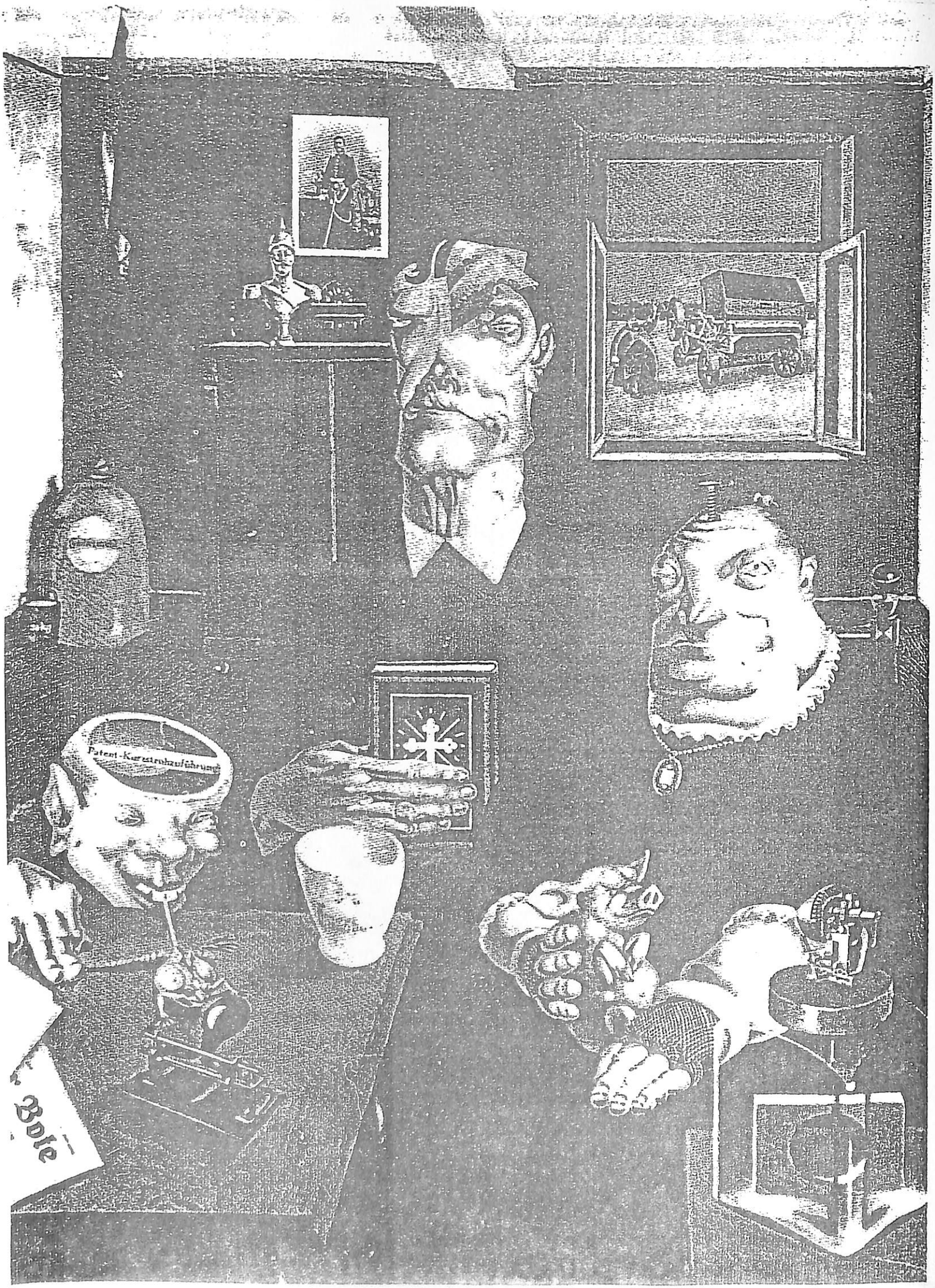
Questo significa qualcosa di tangibile e visibile quotidianamente anche, e soprattutto, nella odierna società borghese. Nulla esiste che non abbia la forma merce. Quanti mezzi di sostentamento, con cui sarebbe possibile soddisfare i bisogni primari di tutto il pianeta, vengono annualmente distrutti perché non è possibile assegnare loro un prezzo? Una contraddizione lampante. Ciò che non ha prezzo, che non è merce, di conseguenza non può essere neanche un bene, un prodotto: esso non esiste per noi.

Abbiamo dunque gli elementi che presuppongono quel rapporto specifico che definisce il proletariato come *la classe di coloro che sono costretti a vendere sul mercato la propria forza-lavoro come merce*. Essa è la classe che può vivere alla sola condizione di sacrificare al capitale una parte del suo periodo di vita.

5. IL PROLETARIATO NELLA SUA FIGURA SEMPLICE

Tornando al percorso che ci interessa seguire, momento qualificante è la vendita, di cui presupposto sono la separazione dei mezzi di produzione e di consumo dal lavoratore, e la loro concentrazione nelle mani del capitalista. Solo dopo la compravendita si ha il processo di produzione vero e proprio, come reale processo di consumo del valore d'uso di questa merce particolare che è la forza-lavoro. Ed è solo *dentro* questo processo che il "venditore di forza-lavoro" diventa *operaio* (ma Marx usa il termine più generale di *Arbeiter*, *lavoratore*) nello specifico senso marxiano, da proletario che era. Poiché il salario viene pagato solo dopo che la forza-lavoro ha realmente funzionato (per cui si arriva alla situazione solo apparentemente paradossale che è il lavoratore a fare degli anticipi al capitalista), l'operaio diventa *operaio salariato*. La forma salario dunque non aggiunge alla figura dell'operaio e ancora meno a quella del proletario ulteriori specificazioni per definire questa figura, che già non siano contenute nella figura del venditore della forza-lavoro.

Su questa strada, strada della scansione logico-storica del proletariato, si è mosso tutto l'"operaismo" italiano da Panzieri a Negri, in forma via via più approfondita e cosciente (NB: mi adeguo all'uso di questo termine del tutto improprio, ma ormai codificato come tale, che non rende ragione a un pensiero che vedeva come momento definitorio del neocapitalismo, così lo si definiva allora, la "scomparsa della fabbrica come momento specifico"). Essi vedevano "..tra il proletariato e l'operaio la stessa


Patent-Kurzstreckenführung
Bole

successione storica e la stessa differenza logica che già abbiamo trovato tra venditore di forza-lavoro e produttore di plusvalore" (Tronti, *Operai e capitale*).

Riagganciandoci all'introduzione di queste pagine, il proletariato è la figura semplice, elementare, e per questo la forma di classe più generale, universale (*allgemeine*) dell'operaio industriale, del salariato dell'industria. Questo non significa in alcun modo semplificare le differenze assai articolate, e sostanziali, presenti all'interno del proletariato, vedremo infatti che il capitale non viene generato a partire dallo scambio di forza lavoro contro denaro, bensì dallo scambio contro denaro in quanto capitale, non in quanto reddito. In quest'ultimo caso infatti il denaro è speso, e non investito.

6. LO SCAMBIO TRA LAVORO E CAPITALE

"Non è dunque semplicemente lo scambio tra lavoro oggettivato lavoro vivo che costituisce il capitale e perciò il lavoro salariato, bensì lo scambio di lavoro oggettivato in quanto valore, valore a sé stante, contro lavoro vivo in quanto suo valore d'uso, valore d'uso non per un uso o consumo determinato, particolare, ma valore d'uso per il valore [cioè valore d'uso nella sua veste non naturale, bensì *specificamente* capitalistica] (Marx, *Grundrisse*).

Si vuole dunque andare alla ricerca di un'ulteriore determinazione del lavoratore come *lavoratore produttivo*.

Il primo passo per giungere alla comprensione di tale nuova determinazione ci impone di entrare brevemente nel merito di ciò che avviene nello scambio tra capitale e lavoro. Si tratta dunque di analizzare la compravendita della merce forza-lavoro, perché come sappiamo, non è dal denaro che scaturisce il plusvalore. Siamo nell'ambito della circolazione semplice delle merci, DMD' (denaro-merce-denaro). Ora qui chi compra, lo fa scambiando equivalenti. Questo vale anche per la merce forza-lavoro, che viene pagata al suo valore. Tale valore è determinato dal costo dei mezzi di consumo storicamente necessari a mantenere in vita e a riprodurre in forma non deteriorata la forza-lavoro. Per storicamente determinati, si intende che non si pensa al soddisfacimento dei bisogni primari naturali, nel senso in cui sono definiti per esempio da Epicuro, bensì si pensa a bisogni che mutano e procedono col procedere della storia stessa. Da tali mezzi di consumo, non è possibile oggi lasciare fuori l'automobile, il frigorifero, la televisione ecc. Questo è evidente in un'analisi materialistica della storia.

Non può essere dunque questa la fonte del valore. La variazione avrà a che fare col valore d'uso di tale merce, e avverrà nel consumo di tale merce. Il valore d'uso della forza lavoro infatti ha la proprietà di essere fonte di valore, il suo consumo è oggettivazione di lavoro e quindi di valore (Marx, *Il capitale*). Marx insiste molto su quella che ritiene la sua scoperta fondamentale, che da sola vale tutto il contributo da lui dato al capovolgimento radicale dell'economia politica: la distinzione tra *forza-lavoro*, merce che non è lavoro oggettivato, bensì attività creativa, corporea, valore d'uso, e *lavoro*, che è viceversa il risultato dell'operare della forza-lavoro. Nel consumo della sua propria forza-lavoro, merce da cui ha la disgrazia di non potersi separare, il lavoratore perde la proprietà del prodotto del lavoro, che non appartiene più a lui, bensi all'acquirente della forza-lavoro.

Quel che Marx sottolinea è il rispetto della legge dello scambio tra equivalenti: il venditore della forza-lavoro realizza il suo valore di scambio e aliena il valore d'uso per il soddisfacimento di un bisogno altrui, il compratore paga al valore di scambio e consuma il valore d'uso. Né più né meno di quanto avvenga per una qualsiasi altra merce. La legge del valore rimane dunque valida nella sfera dello scambio e rende possibile il suo rovesciamento nella sfera della produzione in cui viene estratto il plusvalore dal lavoro non pagato.

Da qui, dalla differenza fra lavoro oggettivato nel salario e lavoro vivo fornito dal lavoratore, scaturisce il plusvalore, una cui frazione andrà a costituire il profitto. Non da transazioni commerciali (*profit upon alienation*), non da fattori relativi a maggiore o minore soddisfazione del consumatore rispetto al valore d'uso/utilità della merce, psicologicamente dedotta non dai "servizi produttivi" che i mezzi di produzione

renderebbero nel loro servizio col loro valore d'uso (la borghesia spaccia come novità tale teoria "marginalista". Ma la sua origine è precedente allo stesso Capitale di Marx, che si accusa di essere obsoleto. A proposito di Say, lontano precursore di tale "soggettivismo" del capitale, Marx diceva che si capiva bene quale "servizio" a Say rendesse la parola "servizio").

Dopo aver analizzato lo scambio, a partire dal quale solamente si costituisce per Marx la società, come giustamente osserva Claudio Napoleoni (*Smith Ricardo Marx*), dove "il prodotto viene convertito in una forma particolare per ricevere un carattere generale per il singolo" (Marx, *Grundrisse*), si tratta ora di attraversare la sfera della produzione dove il possessore di denaro assume il volto del capitalista, e, come abbiamo già anticipato, il possessore di forza-lavoro, il proletario, diventa lavoratore. Qui si deve svelare l'arcano della produzione di plusvalore.

7. OPERARE DEL LAVORO SOTTO IL COMANDO DEL CAPITALISTA

Una volta creato il proletariato, una volta creata una massa di individui nullatenenti, non si è ancora creato alcun capitale. La creazione del proletariato è presupposto della produzione capitalistica, ma la produzione capitalistica trova il suo punto di partenza storico e concettuale nell'"...operare di un numero piuttosto considerevole di lavoratori, allo stesso tempo, nello stesso luogo, per la produzione dello stesso genere di merci sotto il comando dello stesso capitalista" (Marx, *Il Capitale*). Questa "cooperazione" rivoluziona profondamente lo stesso processo lavorativo. Essa imprime al lavoro il carattere della continuità. Ma soprattutto "conferisce al lavoro individuale il carattere di lavoro sociale medio". La cooperazione crea una forza produttiva di massa, una forza produttiva sociale del lavoro, una forza produttiva del lavoro sociale. Il lavoratore si spoglia dei suoi limiti individuali e sviluppa, nella cooperazione pianificata con altri, le capacità della sua specie (*Gattungsvermögen*)". (Marx, *Il Capitale*). Il capitale crea dunque la connessione fra i lavori indiduali, ma "la contrappone ai lavoratori idealmente come *piano*, praticamente come *autorità*, come potenza di una volontà estranea che assoggetta al proprio fine la loro attività" (Marx, *Il Capitale*). La stessa forza produttiva sociale del lavoro viene ai lavoratori contrapposta come forza produttiva posseduta dal capitale per natura, come sua forza produttiva immanente.

La cooperazione capitalistica non si presenta come una forma storica particolare della cooperazione, ma è proprio la cooperazione di per sé che si presenta come "...una forma storica peculiare del processo di produzione capitalistico, la quale lo distingue specificamente." Dunque essa "...rimane la forma fondamentale del modo di produzione capitalistico, benché la sua figura semplice per sé presa, si presenti come forma particolare accanto alle sue altre forme più evolute". Il capitalismo si presenta subito dunque come una totalità che oggettiva le forme del mondo "piene" di rapporti sociali.

Cioè "...il processo di socializzazione del lavoro non appartiene a una sfera socialmente «neutra», ma fin dall'inizio compare all'interno dello sviluppo capitalistico"(Panzieri).

La cooperazione è la forma che permette il rovesciamento della legge del valore nella produzione, trasformando il lavoro individuale in lavoro sociale medio, in lavoro umano in astratto, in dispendio di lavoro umano in generale.

Dunque la cooperazione, nella sua specifica, determinata, forma capitalistica, è la prima espressione della legge del plusvalore.

8. ACCUMULAZIONE DEL CAPITALE E AUMENTO DEL PROLETARIATO

A questo punto dobbiamo volgerci a considerare quali siano le conseguenze del fatto che la produzione capitalistica sia produzione per il plusvalore.

Per fare questo, il capitale ha bisogno di creare in misura più elevata le condizioni, le premesse del processo di accumulazione, di quel processo cioè di continua trasformazione del plusvalore prodotto in capitale (investimento).

In breve esso deve aumentare le macchine, le materie prime, e la merce che gli

permette di valorizzarsi, la forza-lavoro, deve creare sempre nuovi operai salariati. La produzione capitalistica è produzione e riproduzione del rapporto di produzione specificamente capitalistico. Accumulazione del capitale è aumento del proletariato.

"Ad opera della *generalizzazione* della connessione degli uomini attraverso i loro bisogni e del modo di preparare e provvedere i mezzi per questi, si accresce da un lato l'*accumulazione delle ricchezze* poiché da questa duplice generalità vien tratto il più grande profitto come dall'altro la singolarizzazione e la limitatezza del lavoro particolare e con esso la *dipendenza* e *ristrettezza* della classe legata a questo lavoro, con il ché è connessa l'incapacità di sentire e di godere le ulteriori libertà e particolarmente i vantaggi spirituali della società civile.

Il decadere di una grande massa al di sotto della misura di un certo modo di sussistenza, il quale si regola da sé stesso come il modo necessario per un membro della società e con ciò il decadere alla perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore di sussistere mediante propria attività e lavoro, genera la produzione della plebe, produzione che in pari tempo porta con sé d'altro lato una maggior facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate." (Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*)

Dunque la proletarizzazione crescente è tendenza immanente al modo di produzione capitalistico. Vorrei qui ricordare un fronte di analisi che il femminismo ha aperto e che è quello dello specifico ruolo dalla donna svolto nell'accumulazione, come produttrice "fisica" proprio di questa forza-lavoro. La maternità come processo produttivo capitalistico.

9. LE STRADE DELLA PROLETARIZZAZIONE

Brevemente, Marx ha percorso due strade, per rintracciare questo movimento di proletarizzazione, che per quello che abbiamo fin qui detto non potrà essere altro che un processo di continua espropriazione.

Di una strada si trovano cenni nelle cosiddette opere "storiche", *Le lotte di classe in Francia*, *Il 18 brumaio*. É la strada della espropriazione dei produttori diretti, dei piccoli proprietari, dei commercianti della piccola e a volte media borghesia da parte dei grossi capitalisti, e la loro conseguente caduta nel proletariato.

La seconda strada, più approfonditamente studiata nelle opere teoriche, e particolarmente nel *Capitolo VI inedito* del Capitale, cui faremo riferimento, è quella della trasformazione di lavori improduttivi in lavori produttivi, vale a dire la trasformazione della forma in cui si svolge un certo lavoro nella forma del lavoro industriale, indipendentemente dal contenuto concreto di questo lavoro. La sua *reductio ad unum*, a lavoro astratto, un astratto che è però *ens realissimum*.

Un cenno rapido della storia di questa concetto, per capire di cosa stiamo parlando. I fisiocratici (Quesnay soprattutto) sono stati i primi nel 1600 a parlare di "lavoro produttivo". Secondo Quesnay infatti la ricchezza non sta nei metalli nobili (nella *datità*), come volevano i mercantilisti, bensì nella terra. Ma la terra è per gli uomini solo attraverso il lavoro (*attività*), come sa chi ha preso in mano i *Manoscritti del 1844* di Marx. Quesnay ha posto nell'uomo la fonte della ricchezza (ed è per questo che Engels lo celebra quale "Lutero dell'economia politica").

Il limite di questo discorso è la mancanza di quel concetto e di quella comprensione unilaterale e astratta del lavoro che solo Smith sarà in grado di raggiungere. É Smith a dire che è produttivo il lavoro in generale. Ma Marx va oltre, poiché "...è produttivo solo quel lavoratore che produce plusvalore per il capitalista". Egli indica non nel *contenuto*, bensì nella *forma* in cui esso viene svolto, l'elemento che lo può caratterizzare o meno come produttivo. Siamo dunque giunti al punto di svolta del discorso: noi sosteniamo che anche (ma non solo, come vorrebbero alcuni teorici del postindustriale, perché siamo semmai all'ultraindustriale, a: tutti i lavori in forma industriale) la produzione immateriale diventa produttiva di plusvalore, se soggetta al rapporto di capitale. Ecco un passo "sorprendente" (se ne sorprese, e non poco, Adorno; si sorpenderà chi ci racconta proletario = Cipputi ?):

"...un lavoro dello stesso contenuto può essere nello stesso tempo produttivo e improduttivo.

Milton, che scrisse il *Paradiso Perduto*, era per esempio un lavoratore improduttivo; ma lo scrittore che fornisce lavoro di fabbrica al suo editore è un lavoratore produttivo. Milton creò il suo poema al modo stesso che il baco da seta genera la seta, cioè come estrinsecazione della sua natura; poi vendette per cinque sterline il suo prodotto e così divenne trafficante di merci. Ma il letterato-proletario di Lipsia che produce libri (per esempio, compendi di economia politica) su comando del proprio editore, si avvicina a essere un lavoro produttivo nella misura in cui la sua produzione è sottoposta al capitale e ha luogo al solo fine di valorizzarlo. Una primadonna che canta come un uccello è una lavoratrice improduttiva; nella misura in cui vende per denaro il suo canto, si trasforma in salariata o in trafficante di merci. Ma la stessa cantante che un impresario ingaggia perché lei canti e lui ci guadagni sopra, è una lavoratrice produttiva, perché produce direttamente capitale. Un insegnante che impartisce lezioni a scolari non è un lavoratore produttivo; ma se viene assunto come salariato, insieme ad altri, da un istituto trafficante in sapere, per valorizzare col proprio lavoro il denaro del suo proprietario, è un lavoratore produttivo." (Marx, *Capitolo VI inedito*) [nel Capitale aveva già detto: "un maestro di scuola è lavoratore produttivo se non si limita a lavorare le teste dei bambini, ma se si logora dal lavoro per arricchire l'imprenditore della scuola. Che questi abbia investito il proprio denaro in una fabbrica d'istruzione invece che in una fabbrica di salsicce, non cambia nulla nella relazione (sociale)"].

10.LA TERZIARIZZAZIONE COME PROLETARIZZAZIONE

Questo è il processo che va oggi sotto il nome di *terziarizzazione*, e che permette di parlare di scomparsa del proletariato a chi non si accorge di farne già parte. Ma sembra tanto la storia del toro che dà del cornuto all'asino.

Da passi come questo vediamo che il postindustriale, è semmai ultra industriale. Se Marx non aveva di fronte una società in cui si era o salariati o capitalisti, essa ci è sempre più davanti. Questo dà l'apparenza della sua scomparsa.

"Il reale crescente processo di proletarizzazione si presenta come processo formale di terziarizzazione. La riduzione di ogni forma di lavoro a lavoro industriale, di ogni tipo di lavoro a merce forza-lavoro, si presenta come estinzione della forza-lavoro stessa in quanto merce" (Tronti, *Operai e capitale*)

Tutti i lavori procedono come il lavoro di fabbrica. Bisogna uscire, certo, da un concetto empirico anche di fabbrica, e addivenire a considerarla un rapporto sociale.

"In quell'opera formidabile che è *Lo sviluppo del capitalismo in Russia*, Lenin, passando a parlare della grande industria meccanica, stabilisce anzitutto che il concetto scientifico di fabbrica non corrisponde affatto al senso comune e corrente della parola «Nella nostra statistica ufficiale ... per fabbrica s'intende ogni stabilimento industriale piú o meno grande che occupa un numero più o meno considerevole di operai salariati. Secondo la teoria di Marx, invece, per fabbrica s'intende soltanto un certo grado, e precisamente il grado superiore, del capitalismo nell'industria»" (Tronti, *Quaderni Rossi 2*: "La fabbrica e la società"). Infatti, leggiamo in Marx: "La fabbrica è il luogo della produzione di plusvalore. Essa è un lavoratore collettivo, la cui attività combinata si realizza materialmente e in modo diretto in un prodotto totale, che è nello stesso tempo una massa totale di merci" (Marx, *Capitolo VI inedito*). La fabbrica è ora quella che produce merci: non è il singolo operaio, il lavoratore parziale a produrla, non essendo più la singola merce oggettivazione del suo lavoro individuale. Nella fabbrica si combinano i diversi lavori, ed è l'operaio collettivo, sintesi di tutti i lavoratori, a produrre la merce.

Questo hanno inteso gli operaisti col porre in tale modo il rapporto tra fabbrica e società. Dobbiamo la ripresa di questo concetto a Panzieri, che ha ricostruito su queste basi un concetto scientifico di fabbrica caratterizzandola come lo stesso sviluppo storico, concreto dell'industria a un determinato grado di sviluppo del capitalismo.

Ma c'è anche un'altra strada attraverso la quale la produzione immateriale entra nella fabbrica, così come la intendiamo ora, ed è quella dell'incorporazione di lavoro tecnico e scientifico nella macchina. Produzioni culturali e spirituali entrano nel processo produttivo capitalistico come veri e propri mezzi di produzione. Nel campo del sapere si svolge dunque un lavoro che valorizza il capitale, banalmente abbassando i costi, aumentando la produttività del lavoro vivo. Il sapere crea valore, potenziando l'intero corpo sociale, la fabbrica sociale. Esso stravolge la stessa legge del valore, legando la creazione della ricchezza sempre meno alla quantità di lavoro e sempre più alla potenza sviluppata dalla cooperazione attiva dell'intero corpo lavorativo sociale: "...nella misura in cui si sviluppa la grande industria, la creazione della ricchezza viene a dipendere meno dal tempo di lavoro e dalla quantità di lavoro impiegato dalla potenza degli agenti che vengono messi in moto durante il tempo di lavoro e che a sua volta non è minimamente in rapporto al tempo di lavoro immediato che costa la loro produzione, ma dipende invece dallo stato generale della scienza e dal progresso della tecnologia, o dall'applicazione di questa scienza alla produzione" (Marx, *Grundrisse*).

CONCLUSIONI.

La società come corpo produttivo totale, il singolo proletario come lavoratore parziale inserito in un nesso sociale (la fabbrica), ovvero in un nesso produttivo (la società), il lavoratore collettivo, socializzato, ma in forma caricaturale dal capitale. Il circolo si chiude e ci restituisce un soggetto ricostruito nel ciclo della produzione/riproduzione sociale, sulla totalità dei livelli in cui si articola la società: produttivo, culturale, e forse anche di potere ... Il proletariato, classe universale, ma non più come "metafisico" o filosofico erede della filosofia classica tedesca, che sopprime la filosofia insieme a se stesso, ma come momento di sintesi della contraddizione reale, non come alleanza tattica di classi a fine politico o economico (secondo la linea teorica e politica seguita dal PCI dal dopoguerra del cosiddetto "patto dei produttori", con tutto l'indecente armamentario ideologico che l'ha sorretta), ma come ricomposizione unitaria (Panzieri) di una classe oggettivamente posta, il cui compito storico è togliere la "vita economica" fin qui vissuta, e sostituirla con una "vita umana" (Bloch).

POSTFAZIONE

Sia chiaro a chi legge che questo articolo non si tormenta attorno al problema del Soggetto. Sia chiaro che non si tratta di un articolo sull' "operaio sociale" (teoria che per altro chi scrive guarda con interesse), bensì di un'etimologia del concetto di proletariato.

Ma che cos'è questo proletariato, in conclusione? Perché se esso è definito/definibile come quella classe che è costretta a vendere la propria forza-lavoro in cambio di denaro (e bada bene che si dice esplicitamente che è sufficiente di denaro in quanto denaro, e neanche di denaro in quanto capitale), è chiaro che siamo di fronte a un concetto che non costituisce alcun Soggetto! Siamo di fronte, se vogliamo usare paradossalmente il linguaggio marxiano, a una *astrazione* del tutto *indeterminata*. Un'astrazione buona solo come base pedagogica, ma ancora da calare nel concreto, e vedere che cosa contiene, ancora da determinare. Siamo al livello di cui parlava Marx a proposito del concetto vuoto di popolazione (*Bevölkerung*). Perché è chiaro che il proletariato non diventa mai (per dirla con Marx) *praticamente vero*.

Ma allora di cosa stiamo parlando ? si chiede a questo punto chi legge. Di cosa abbiamo parlato fino ad ora ? Ma è chiaro!: di un concetto da disgregare, da distruggere e ricostruire a un livello più alto, a un livello in grado di determinarlo. E il livello in grado di determinare il proletariato, è il livello antagonistico.

Nell'articolo si accenna alla possibilità che l'estensione a livello sociale dell'estrazione di plusvalore, che la creazione

di una "composizione demografica razionale" per dirla con Gramsci, o di un "operaio collettivo" per dirla con Panzieri, o ancora di un "operaio sociale", per dirla con Negri, pur con tutte le differenze che esistono tra questi teorici del movimento operaio renda possibile una ricomposizione unitaria di un soggetto capace di rivoluzione. Questi appunti non sono che un grezzo preliminare a un salto successivo, che si dà come possibile.

Si può ora procedere su una strada di ricostruzione del processo del soggetto (la rivoluzione, intesa come processo articolato e complesso), oppure sulla strada della ricerca del soggetto del processo (il/i soggetto/i di pratiche di insubordinazione, anche parcellizate). Muoversi in tali direzioni è interrogarsi su cosa è rivoluzione e che composizione ha la classe oggi, senza illusioni su una posizione esterna dunque neutrale del pensiero, ma anzi nella consapevolezza che la sussunzione reale di esso al capitale sia, in quanto reale approfondimento e appropriazione da parte del lavoro intellettuale dell'estensione del rapporto capitalistico di produzione alla società intera, leva del farsi della teoria, pratica antagonista.

RUDIMENTI BIBLIOGRAFICI:

Non è evidentemente intenzione di tale elenco essere esaustivo. Solo dar conto di un percorso possibile.

Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libri I-II-III, Editori Riuniti o Einaudi (trad. Cantimori, Panzieri, Boggeri), oppure UTET (trad. [ottima] di Bruno Maffi)

- *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-58*, La Nuova Italia, (trad. di E.Grillo) [si tratta del testo conosciuto come *Rohentwurf* o *Grundrisse*], oppure Einaudi (trad. di Giorgio Backhaus)

- *Il capitale. Capitolo VI inedito (risultati del processo di produzione immediato)*, La Nuova Italia (trad. di Bruno Maffi), oppure Editori Riuniti

- *Teorie sul plusvalore* (libro IV del Capitale), Editori Riuniti-MEO, voll.XXXIV-XXXV-XXXVI, (trad. di G.Giorgetti, L.Perini, S. de Waal)

Max Weber, *Economia e società*, 5 voll, Edizioni di Comunità, 1986-paperback (trad. di Bagiotti, Casabianca, Rossi) [il punto di vista della sociologia borghese "seria"]

Raniero Panzieri, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Einaudi PBE, 1976

Mario Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, 1966

Antonio Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, 1979

NUOVI SOGGETTI E FORME POLITICHE NELLA METROPOLI: SAGGIO SULL'AUTONOMIA POSSIBILE

Data per scontata la centralità della metropoli nei processi produttivi e comunicativi nel sistema mondo attuale, da essa si deve partire per poter comprendere i nuovi conflitti e i nuovi soggetti.Tesi del presente articolo è la seguente: dare degli elementi di lettura degli anni '80 come anni di formazione del nuovo soggetto, non in una visione monolitica del soggetto centrale della classe, ma in quella articolata e contraddittoria di un soggetto nato nel deserto metropoli.

Una piccola premessa: si può prendere come spartiacque il '79/80 anno della sconfitta alla FIAT, anno dell'affermarsi definitivo dell'eroina nelle piazze, della fine del compromesso storico. In secondo luogo non sono centrali, anche se importanti, i "movimenti di massa" quali il movimento per la pace, gli autoconvocati dell'84, il movimento dell'85 e l'ultimo degli universitari, anche se questo merita un discorso a parte.

Milano negli anni '80 ha visto modificarsi in modo sostanziale la propria economia e la propria composizione sociale, cioè: da una parte è divenuta polo finanziario emergente, centro di produzione di beni immateriali, facendo perdere importanza all'industria tradizionale, dall'altra ha subito forti migrazioni dal centro verso la periferia e l'hinterland. Questo ha comportato degli squilibri, dei conflitti che hanno avuto un percorso strisciante, compatibile, rapportabile al modello nordamericano, cioè non ha dato luogo a forme politiche organizzate. Praticamente Milano è stata in grado di gestire l'espulsione di migliaia di proletari dalle fabbriche e dalla città, la riconversione dell'apparato produttivo, la ridefinizione di flussi di merci, senza apparenti contraccolpi politici, ma con un alto costo sociale. Questo costo sociale consiste in microcriminalità diffusa, tossicodipendenti, apparati di controllo dispendiosi, disoccupazione, immigrazione extracomunitaria, mercato del lavoro nero, formazione di nuovi ghetti...; comunque per tutti gli anni '80 vi è stata la capacità di assorbire questo conflitto latente e di gestire la mobilità interna sia alla città sia al ciclo produttivo non tanto grazie a un progetto preciso ma per motivi strutturali, quali: la frammentazione dei soggetti, la relativa stabilità dei mercati, l'ampia disponibilità di capitali, il ruolo dei media e della comunicazione, i movimenti ecologisti, l'eroina, il trend positivo dei consumi, i sindacati di regime, la incomunicabilità tra vecchie e nuove generazioni...E utile sottolineare come questo processo è stato finanziato dallo stato, cioè con capitali pubblici.

Tutto ciò non ha solamente spazzato via i vecchi soggetti antagonisti o modificato la composizione di classe, ma ha anche dato inizio alla formazione dei nuovi soggetti.

E abbastanza evidente che la ristrutturazione subita da Milano ha cancellato i sedimenti di memoria storica, i rapporti sociali interni ai ghetti e ne ha ridefinito la composizione. Elementi centrali di questa ristrutturazione sono stati la mobilità, il conflitto e il consumo e come tali sono divenuti gli assi portanti della nuova metropoli.

In questo contesto le lotte sostenute dal sindacato per la mobilità interna, la cassa integrazione oppure l'attacco al compromesso storico assumono un significato diverso, cioè quello di strumenti di controllo in mano al capitale; tanto che 4 anni dopo la sconfitta alla FIAT si può scrivere: "I motivi che giustificano le più elevate remunerazioni appaiono responsabilità, professionalità e rendimento... Queste risposte contraddicono numerosi aspetti dell'egualitarismo emerso con il '68, secondo cui doveva essere soprattutto il bisogno individuale a determinare il computo salariale... Due operai su tre sono favorevoli a una visione tendenzialmente produttivistica del mondo industriale; l'assenteismo pare limitato a operai al disotto dei trent'anni"(1).

E ora Romiti ci presenta il suo assunto ideologico sulla qualità totale e i dirigenti di partito ci dicono che gli operai non esistono più.

Ma in ogni caso si sbaglia se si cerca un progetto specifico dietro la nuova metropoli o il nuovo ciclo produttivo, è abbastanza chiaro che questi ultimi nascono da un'interazione di fattori diversi, quali alcune istanze di movimento, nuove tecnologie, esigenze del capitale di trovare nuovi mercati, la produzione di beni immateriali.

"Se osservata con la lente d'ingrandimento offerta dal caso italiano, la metropoli della produzione immateriale appare, più che il frutto di un progetto freddamente perseguito e lucidamente programmato, risultato della necessità di recuperare, frenare e riportare all'ordine energie e flussi partiti dal basso, scatenatisi, in piena autonomia, nel sociale. Dietro le caotiche apparenze della città tardo-industriale è possibile distinguere la fisionomia di un disegno preciso , ma si tratta di un disegno in gran parte approntato a posteriori, di una maglia tessuta nel doppio bisogno di mantenere sotto controllo la valenza sovversiva di un movimento sociale incalzante e di poterne disporre come fonte di profitto. Impossibile parlare di progetto, di strategie minuziosamente predisposte, di razionalità capace di esercitare un comando lungimirante. Qui si tratta, al contrario, di recuperare spinte minacciose, di rincorrere tendenze sempre più vicine a punti di fuga e snodi ingovernabili, di imbrigliare e finalizzare alla riproduzione del sistema di dominio forze in sé massimamente distruttive per il medesimo sistema." (2)

L'importante non è solo quanto profitto si produce, ma anche l'essere ricondotti alla logica della riproduzione del capitale; così Massimo Pini, dirigente dell'IRI, socialista, nel 1990 può scrivere: "L'economia italiana ha decollato verso anni di prosperità dopo che l'ingessatura del compromesso storico era stata frantumata: ma alla distruzione di questo involucro parteciparono, e non in maniera secondaria, i giovani autonomi che respingevano una società austera e oligarchica. Essi appartengono alla modernità così come vi appartengono quelle forze socialiste che ebbero il merito e il coraggio di porre fondamentali quesiti ideologici al PCI"!! (3)

E abbastanza chiaro che la sconfitta subita dai soggetti e dai gruppi autonomi negli anni settanta è stata fondamentale, era un presupposto necessario per l'apertura di una nuova fase nel regime capitalista ma appare altrettanto chiaro che la loro sconfitta non chiudeva il conflitto, ma ne spostava i termini e il terreno da una parte nella fascia marginale dei soggetti metropolittani e dall'altra parte nei giochi di potere interni alle istituzioni per mettere le mani sugli strumenti di gestione del nuovo ciclo.

"Ma oggi, in questa società democratica, sono i partiti, i sindacati, le associazioni, e non gli individui, i protagonisti della vita politica. Gruppi in perenne contrapposizione e concorrenza tra loro e con una forte autonomia rispetto al governo centrale, un'autonomia che «gli individui hanno perduto o non hanno mai avuto se non in un modello ideale di governo democratico che è sempre smentito dai fatti». Soggetto centrale di questo sistema politico è il partito massa, aperto alla più larga integrazione sociale ma chiuso al vertice dalla più stretta mediazione politica." (4) Il sistema di gestione del potere in Italia è molto rigido, si adatta male a gestire le fasi di trasformazione e rinnovamento, chiuso com'è in forme date nel sistema dei partiti. Questo determina in ogni caso degli scompensi e lascia aperti conflitti profondi. Se questi conflitti non hanno trovato negli anni '80 un'espressione politica, questo non è per forza negativo, anzi può anche essere il segno che le forme politiche d'espressione dei movimenti e dei conflitti precedenti non si adattavano a quella fase, cosa che peraltro era già risultata evidente alla fine degli anni '70: "Ancora una volta, forse l'ultima, la parabola della FIAT racconta tutto. Una nuova figura che sceglie quasi istintivamente di muoversi direttamente nella fabbrica diffusa, nella città. Un comportamento che, anche nei momenti alti del conflitto, spezza ogni continuità con le abitudini precedenti, abbandona ogni progettualità, ogni etica del lavoro, sia pure lavoro contro la fabbrica, per privilegiare il recupero immediato di spazio e di tempo. Un contropotere che si manifesta nella trasformazione della fabbrica in bazaar, nella immediata liberazione dello spazio di lavoro, più che nello scontro con i capi. Un movimento tutto interno agli orizzonti dell'esistente e insieme capace di immaginarlo,e subito dopo di praticarlo, come opposto a ciò che di fatto è. Un movimento impensabile in una dimensione industriale per

eccellenza come la FIAT e quindi votato a sicura sconfitta dentro Mirafiori, da cui aveva tentato , nel suo unico anno di lotte (79\80), di uscire il più spesso possibile. Un'indicazione possibile di quali conflitti attendersi fuori della fabbrica, nella metropoli." (5)In quest'ottica le lotte alla FIAT del '79 potrebbero essere viste come un tentativo di una parte degli operai di portare la lotta nel terreno reale del conflitto, cioè nella metropoli, rifiutando le differenziazioni imposte dal capitale, per non farsi rinchiudere ognuno nel suo ghetto. Le lotte alla FIAT però non hanno trovato agganci esterni, non solo per la repressione in atto, ma anche per un problema di miopia delle organizzazioni autonome, ormai chiuse in se stesse, e di mancanza di forme politiche adatte.

Gli anni '80 sono stati un laboratorio di ricerca di nuove forme della politica, sono stati anni di formazione di nuovi soggetti che hanno imparato a conoscere la nuova metropoli e a muoversi al suo interno. Ora questi soggetti dovranno muovere i primi passi in una lotta contro l'apparato di sostegno e controllo, sia esso ideologico, economico, militare o tecnologico, che ha permesso la trasformazione del ciclo produttivo e ha portato nuova vitalità al processo di accumulazione del capitale negli anni '80.

In questo senso io non credo a una lotta di resistenza o di contenimento, ma a una lotta sostanziale, rivoluzionaria in un'epoca di grandi cambiamenti che si è aperta all'inizio di questi anni '90. In questa fase vi è la possibilità concreta che soggetti "marginali" e soggetti interni al ciclo produttivo, operai, riprendano a comunicare, a esprimersi data la loro comune formazione e il loro comune immaginario: in fondo uno studente, un operaio e un "randa" sono cresciuti all'interno del medesimo ghetto, nella stessa metropoli.

(continua)

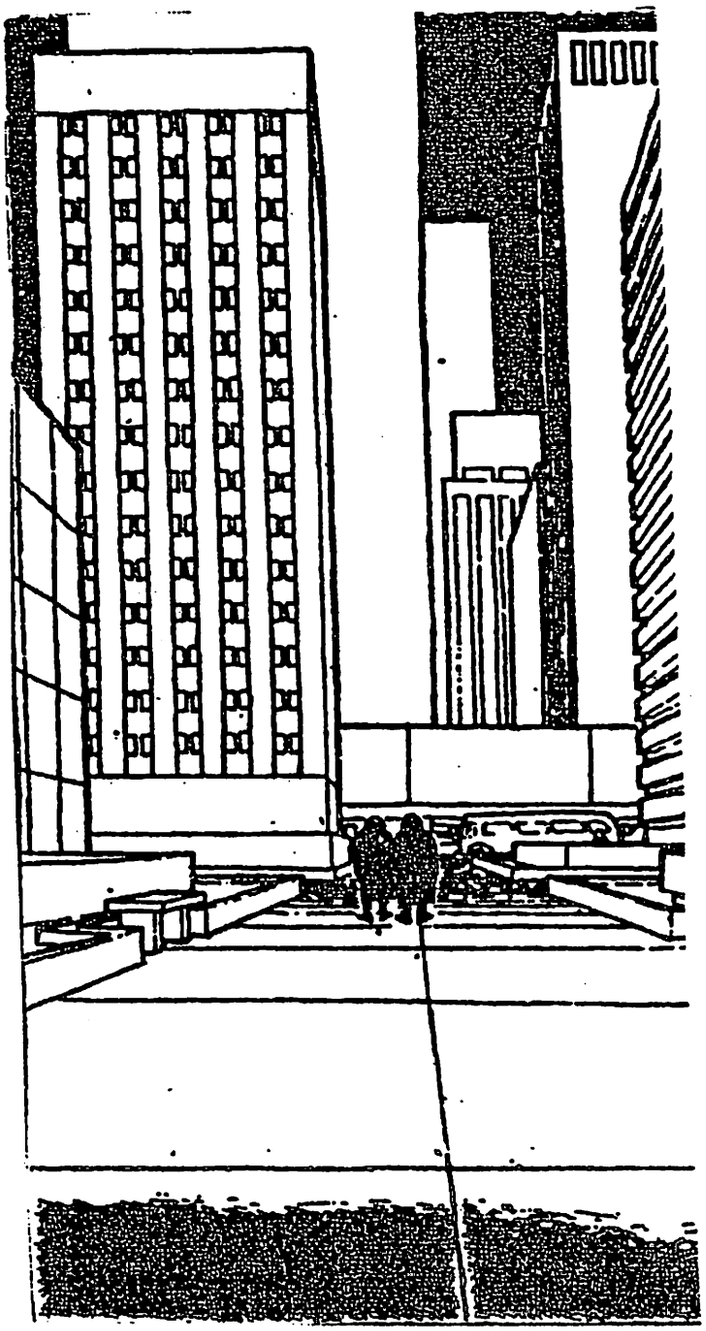
(1) M. Pini, "L'assalto al cielo", Longanesi, p. 191.

(2) A. Colombo, "Laboratori dell'immaginazione: i ghetti urbani", dall'antologia "La città senza luoghi" a cura di M. Ilardi, ed. Costa & Nolan.

(3) M. Pini, op. cit., pp. 15-16.

(4) M. Ilardi, "L'individuo tra le macerie della città", dall'antologia "La città senza luoghi", cit.

(5) A. Colombo, op. cit.



PER UNA DISCUSSIONE DELLA FUNZIONE DELL'UNIVERSITA'

"Who stole the soul ?"
Public Enemy

Molto si è detto nel tentativo di formulare un giudizio complessivo sul movimento degli studenti universitari del 1990. Struttura comune di questi bilanci è stata il loro carattere contabile: un incolonnamento in partita doppia dei fattori positivi e di quelli negativi, diversi a seconda della prospettiva particolare dalla quale il movimento veniva visto, e un mero calcolo avrebbero dovuto risolvere in modo asettico il difficile problema di un giudizio storico.

Poco si è detto invece del contesto oggettivo entro il quale la protesta studentesca si è mossa: sorprende la scarsità di analisi di questo tipo. Quello che più stupisce è il fatto che dietro alle più o meno generiche rivendicazioni di autonomia reale, di libertà della ricerca e dell'insegnamento dai capitali privati, non sia emersa una più ampia critica relativa al ruolo e alla funzione dell'università nella società contemporanea. Perchè tale considerazione non rimanga una mera assunzione negativa, ma divenga invece fonte di un'analisi del movimento, è necessario specificarla. Tre fattori appaiono allora di una certa importanza: in primo luogo è da tenere presente che le università nelle quali si è prodotto un discorso sul rapporto dell'istituzione accademica con il contesto sociale ed economico circostante sono state soprattutto quelle del sud (si veda a questo proposito la sostanziosa analisi della legge Ruberti svolta dagli studenti palermitani; da questo punto di vista non sembra affatto casuale che al sud la battaglia politica sia ripresa attorno a temi quali il costo dell'istruzione universitaria, che immediatamente, per loro natura, coinvolgono il rapporto università-società): quasi a significare che dove l'integrazione dell'università nel tessuto produttivo è già avanzata, come al nord, un discorso critico di questo genere è più difficile. In secondo luogo appare significativo che l'apparato teorico sviluppato dai movimenti studenteschi degli anni '60 e '70, che aveva nel concetto di "istruzione di classe" il suo nucleo principale, sia stato ripreso in modo soltanto marginale: anche il tentativo veramente rivoluzionario di ricollegarsi a quei movimenti attraverso un'opera di reinterpretazione storica è stato condotto, come a Roma, esso non ha portato - prigioniero com'era della rete semantica, terroristi o bravi ragazzi, imposta dai media- sviluppi considerevoli. Quasi che il sapere prodotto dagli studenti protagonisti delle lotte del passato non sia più all'altezza dei tempi.

Ultimo, ma forse più importante, fattore da sottolineare è la scarsa capacità degli universitari del 1990 di operare quella inversione nell'utilizzo del loro sapere, per cui esso finisca con il rivoltarsi, come strumento critico, contro la società dalla quale è stato prodotto: se tale inversione è stata possibile nel passato, oggi essa sembra notevolmente difficile.

Cogliere il positivo in questi aspetti del movimento universitario significa interrogarsi sulle condizioni storiche nelle quali esso si è svolto, nella prospettiva di identificare il soggetto rivoluzionario che in relazione ad esse si è espresso. Perciò pare adeguato ai nostri scopi assumere come sfondo del discorso una tesi di J.F.Lyotard: questo studioso, impegnato da anni nella realizzazione del progetto della postmoderna università di Vicennes di Parigi, sostiene che l'evoluzione della società capitalistica ha raggiunto un nuovo stadio. L'inizio di questa fase, definita - dal punto di vista della storia della cultura- postmoderna e -dal punto di vista della storia economica- tardocapitalistica, viene generalmente collocato alla fine degli anni '40- inizio anni '50 del nostro secolo; essa è caratterizzata in modo specifico dall'utilizzo su larghissima scala, nella produzione materiale e intellettuale, delle tecnologie informatiche (1): è la trasformazione del modo di produzione, resa possibile dall'introduzione di queste tecnologie, a caratterizzare nello specifico l'età tardocapitalistica.

Ciò che interessa di questa tesi ai nostri scopi non è la sua originalità - l'intero

coro di voci bianche dell'industria culturale si leva, sempre più spesso negli ultimi anni, a cantare il gloria del postmoderno. Ciò che interessa a noi è la fine che fanno il sapere e la cultura universitari, e con essi l'università stessa, in questo contesto storico; Lyotard si esprime così: il nuovo statuto epistemologico che il sapere postmoderno ha, è la conseguenza della condizione di immediata integrazione del sapere stesso nel processo produttivo: il sapere ha cessato di essere fine a se stesso", ha perduto "il proprio 'valore d'uso'" ed è "divenuto la principale forza produttiva"(2).

Qual è la sorte riservata all'università quando il sapere in essa insegnato deve fungere da mezzo di produzione? In che modo si offre, se si offre, alla possibilità di un utilizzo critico da parte di un soggetto rivoluzionario un sapere determinato immediatamente dalla sua funzione nel processo produttivo? Sono queste le domande sulle quali il presente articolo ha la pretesa di gettare alcuni, forse deboli, fasci di luce. La sua struttura interna è comparativa. Vi si espone, nella prima parte, la funzione, ancora essenzialmente (anche se molto spesso non effettivamente) critica che il sapere, prima della trasformazione descritta da Lyotard, interpretava, cercando di cogliere la posizione materiale dell'università rispetto al contesto produttivo, che a una tale posizione è correlata. Nella seconda parte si cerca di descrivere la funzione del sapere e la posizione materiale dell'università a trasformazione avvenuta. L'unità di misura per questa comparazione, ciò in base cui essa viene svolta, è la possibilità che gli studenti universitari hanno di fare un uso critico del sapere che viene loro insegnato.

Un avvertimento: un discorso su questo problema richiede necessariamente un chiarimento storico sulle trasformazioni che hanno determinato la situazione del sapere e della cultura contemporanei, la loro funzione sociale e la posizione dell'università rispetto ad essi ed entro la società. E altrettanto evidente che non è questo articolo la sede per compiere questo lavoro.

Cio che semmai qui si vuole fare è contribuire all'elaborazione di un'ipotesi di lavoro su questi temi che, pur muovendosi in un ambito teorico, stia alla prassi politica concreta come le mappe topografiche militari stanno alle azioni di guerra.

E perciò che che qui il nostro scopo è quello di dare in modo schematico ed in termini generali la forma -forse misera- dell'interrelazione che lega gli studenti all'avvenuta trasformazione e ai suoi risultati.

Ci pare questo il modo più astuto per non finire con lo sbandierare garruli l'idea che la cultura autonoma, e dunque libera, sia quella finanziata dallo stato. Alla legge Ruberti è sotteso un processo di carattere più globale entro il quale è necessario comprenderla.

Le condizioni della realtà presente tendono ad apparire ai soggetti che le vivono come condizioni naturali, ovvie. La coscienza si pone di fronte ai propri oggetti, in un primo momento, come se essi fossero "dati", da considerare nel loro essere "qui ed ora", separati dal contesto che li circonda e dal loro processo di formazione. Il lavoro della critica può incominciare soltanto quando la coscienza si accorga che l'oggetto non è sciolto da legami e che può definirsi soltanto in rapporto ad altro, distinguendosene. La critica dissolve quindi l'apparenza di ovvietà del suo oggetto per mostrare dentro di esso l'intimo movimento di formazione che l'ha prodotto: con ciò la critica mette in relazione quello che l'oggetto è, il suo apparire nel presente come determinato in certo modo, con ciò che l'oggetto è stato e aveva promesso di essere. "L'essere delle cose non sussiste in ciò che esse sono immediatamente; esse non appaiono già cosi come possono essere. La forma del loro immediato esserci è incompleta se paragonata alle loro possibilità quali il sapere concettuale le conosce, come immagine della loro essenza. Il loro eidos, la loro idea diviene il metro su cui misurare la distanza relativa dell' esistente da ciò che esso può essere, dalla sua essenza (...). Nella tensione verso l'unità,l'universalità e la stabilità dell'essere, nel "ricordo" dell'essenza, vive la coscienza critica di una cattiva fatticità, la coscienza di possibilità non realizzate." (3).

Il passo fondamentale di questo discorso, quello dove l'università entra a far parte del ragionamento, consiste nella considerazione che il soggetto per compiere l'operazione della critica, per commisurare

all'essenza ideale del mondo tardocapitalistico la sua esistenza reale, deve trovarsi in una posizione determinata. E una posizione di relativa autonomia quella che lo sguardo critico presuppone, nella quale gli interessi del soggetto abbiano lasciato la determinazione di interessi particolari, giocati nella totalità sociale insieme agli interessi particolari degli altri soggetti, e si siano sollevati fino alla determinazione di interessi collettivi e consapevolmente gestiti, propri non di un soggetto singolo ed atomizzato, ma di un soggetto sociale - interessi universali, per esprimerci nei termini dominanti. E questo cammini, quello dal particolarismo all'universale, che l'università promette a coloro che vogliono frequentarla: "L'università è il luogo in cui dev'essere preservata la memoria dell'umano e si deve tenere in vita l'umano con tutte le sue possibilità. E il luogo in cui vengono formati gli individui che riflettono sul processo, contribuendo a far sì che nonostante tutto esso possa condurre al bene. Nella misura in cui come studenti riuscite ad essere all'altezza dei compiti posti dalla scienza, a valutarli in tutte le sfumature, a dedicarvi alla ricerca senza riserve né pregiudizi, voi vi formate come soggetti pensanti e attivi, capaci di opporre resistenza al mondo qual è. Solo chi pensa, chi non lascia deperire in sé un minimo di passività voluta, può essere attivo; il puro fare resta sempre soltanto una funzione dei rapporti esistenti, già dati. Ma nel desiderio di educazione è insita appunto questa volontà di diventare padroni di se stessi, di non dipendere da forze cieche, da rappresentazioni illusorie, da concetti superati, da opinioni e fantasie invecchiate. Nonostante tutto ciò che vi impongono le esigenze del vostro studio, la dimensione nuova che potete conquistare è la vostra libertà; e, nella misura in cui vi impegnerete per essa nella determinazione di non rinunciare mai a pensare, voi dimostrerete di non essere dei fatalisti, e che nonostante tutte le difficoltà non ci si deve necessariamente piegare al mondo com'è ora, ma che, al contrario, il miglioramento del mondo dipende dagli uomini. Voi tutto questo lo intuite e se lo negate vi fate violenza." (4). L'università si presenta come e promette di essere il luogo nel quale le possibilità insite nella realtà presente sotto forma ideale vengono conservate e trasmesse; gli individui che in essa vengono formati possono cogliere nelle scienze che imparano il momento positivo, il fatto che le scienze possano servire a trasformare la realtà. Chi frequenta l'università ha la possibilità di riflettere sul processo, di comprendere come il suo stadio attuale di sviluppo e la sua direzione non realizzino nè abbiano realizzato le possibilità di liberazione in esso contenute; con ciò egli diventa capace di "opporre resistenza" all'esistente e di lavorare per la costruzione di un ordine migliore, di un mondo nel quale gli individui siano padroni di se stessi. L'università può conservare le possibilità contenute nelle scienze e nelle forze produttive, al cui sviluppo esse hanno contribuito, perche non è immediatamente piegata agli interessi particolari che si fanno valere nel mondo "qual'è"; soltanto nella misura in cui essa è relativamente autonoma rispetto alle sfere della circolazione e della produzione, separata dalla violenza dell'esistente, essa può assolvere questa funzione.

Noi sappiamo che quello che Horkheimer prometteva nel '52 agli studenti di Francoforte rimane tuttora soltanto una promessa. Ciò è particolarmente evidente quando si tiene presente la funzione alla quale sono assegnati gli studenti universitari nel sistema produttivo - non sfuggono alla regola gli studenti di discipline scientifiche. Se Horkheimer poteva ancora pensare che la relativa autonomia dell'università permettesse di formare degli individui consapevoli della distanza critica tra il mondo esistente e le possibilità in esso contenute, e dunque decisi a trasformarlo, noi oggi sappiamo, perchè lo proviamo sulla nostra pelle, che in università è difficile che una coscienza critica si formi: le esigenze del tardocapitalismo hanno trasformato la funzione sociale dell'università e la sua collocazione rispetto alle sfere della produzione e della circolazione in modo da rendere le parole di Horkheimer quantomeno troppo fiduciose.

Horkheimer, che pure era uno degli studiosi che meno s'ingannavano sulle prospettive di liberazione insite nel nostro ordine economico-sociale e nelle sue possibilità di sviluppo, tiene comunque fermo il fatto che dall'università, o meglio dagli individui in essa formati, possa venire un

Gesang der Intellektuellen:
Nehmen Sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib,
der Geist muß uns doch bleiben!

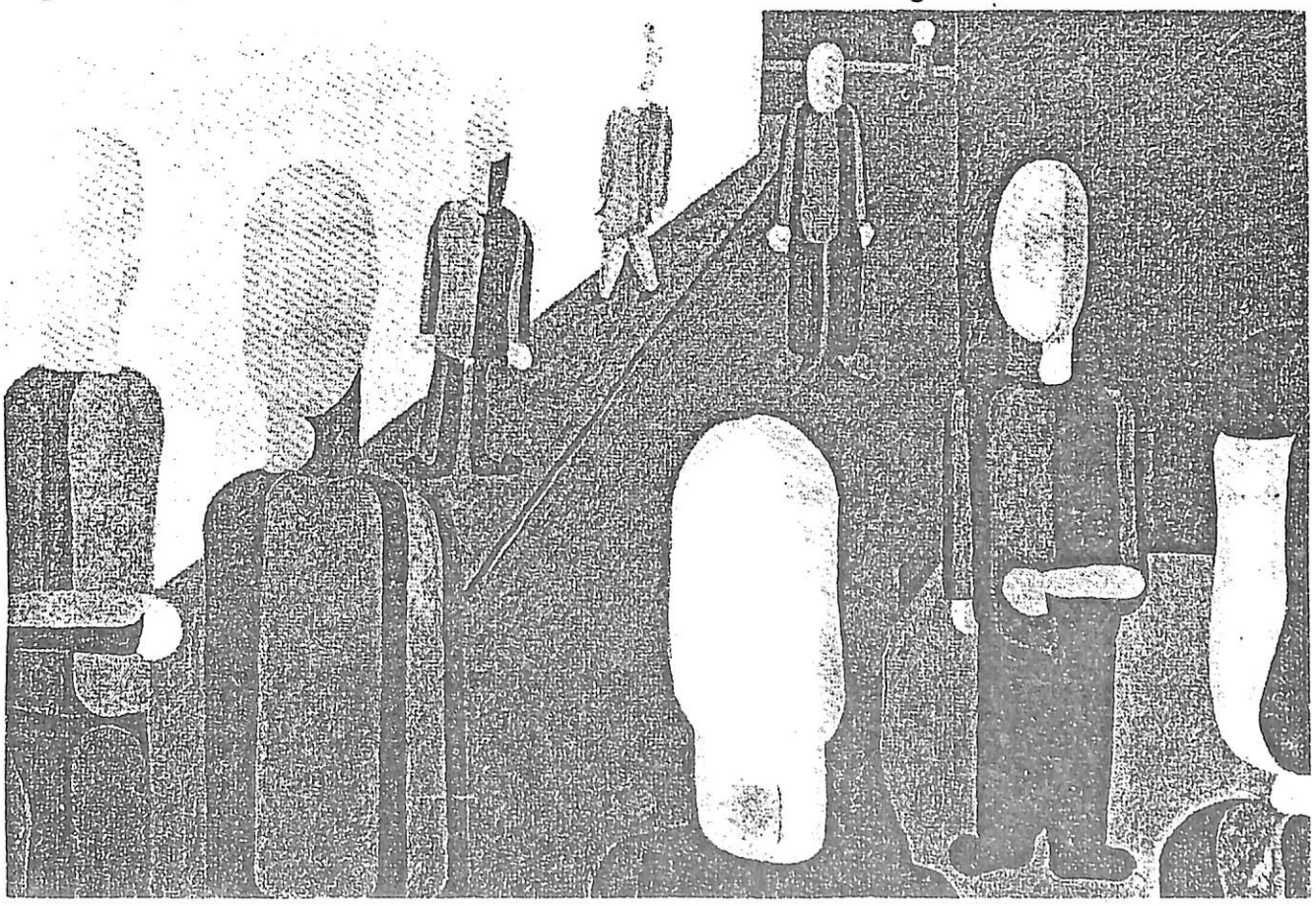
cambiamento, una trasformazione delle condizioni del mondo capitalistico verso il "bene". Questo discorso, che assegna un ruolo determinante nella trasformazione dell'esistente all'opera dei lavoratori intellettuali formati all'università, può essere compreso pienamente soltanto se inserito in una visione più generale della storia: nel contesto della filosofia della storia di Hegel tale ruolo risulta comprensibile.

La storia, nella filosofia hegeliana, è il progressivo dispiegarsi nella realtà, secondo le sue proprie fasi di sviluppo, dello Spirito universale; tale dispiegarsi consiste nella progressiva affermazione nella realtà del suo concetto, la libertà dell'essere umano in quanto tale (5). Le diverse fasi dello sviluppo sono dunque distinte a partire dalla diversa forma che la libertà degli esseri umani, concepita da Hegel in senso ancora essenzialmente politico, assume. La prima fase, storica in senso lato perchè in essa manca il movimento interno di sviluppo prodotto dall'interazione di diverse soggettività libere, è quindi il mondo nel quale la libertà è patrimonio di uno solo: il mondo orientale nel quale la figura del despota domina su tutte le altre livellate sotto di lui (6). E l'ultima fase è quella in cui il concetto della libertà dell'essere umano inquanto tale si è espresso, con il cristianesimo, come diritto naturale di ognuno: questa è l'epoca moderna (7).

Il problema essenziale che domina quest'epoca, il metro con il quale misurare il progresso ch'essa compie, è la distanza tra l'immagine di un mondo nel quale il diritto di ogni uomo alla libertà sia soddisfatto - quello che prima abbiamo chiamato l'ideale, l'essenza - e il mondo esistente. Ma l'ideale proprio nella misura in cui non è ancora reale, dev'essere custodito in una sfera protetta: questa sfera è quella del pensiero e della cultura. E da questa riserva protetta dagli interessi della chiesa o da quelli di qualsiasi altra autorità che non sia quella della ragione stessa, che possono provenire quelle idee e quei progetti di trasformazione che hanno nella libertà il loro vero fine. Hegel esprime così questo concetto: "Il pensiero è ora il grado cui è giunto lo spirito. Esso contiene in se la conciliazione in tutta la sua pura essenza, in quanto procede verso la realtà esterna con l'esigenza che essa abbia in se la stessa ragione che il soggetto."(8); e più sotto: "Il pensiero, che accoglie determinazioni universali come la realtà suprema, e che trova l'esistente in contrasto con esse, si è rivoltato contro queste situazioni esistenti. Il supremo principio che il pensiero può trovare, è quello della libertà del volere (...), essa non è altro che l'autodeterminarsi." (9). Nella misura in cui il pensiero è il portatore del principio dell'autodeterminazione, dato che tale principio si è espresso nella storia moderna ancora soltanto nell'elemento del pensiero, nel concetto - esso procede verso l'esistente con l'esigenza che quest'ultimo gli sia adeguato. Coloro che realizzano la trasformazione dell'esistente nella direzione della progressiva realizzazione del principio dell'autodeterminazione, sono i soggetti umani che, attraverso il pensiero, si sono formati. Con ciò Hegel non intende sottolineare l'importanza di uno dei fattori soggettivi della storia, ma determinare la funzione e il ruolo che nell'età in cui lo spirito, ciò che costituisce l'elemento oggettivo nella filosofia della storia di Hegel, ha affermato la propria essenza in concetti, il pensiero, viene ad assumere. E sulla base della convinzione che lo sviluppo oggettivo, vero, della storia sia lo sviluppo dello spirito, di cui il pensiero costituisce la più alta espressione, che Hegel può confidare nell' "immane potenza della ragione" perche il diritto naturale di ogni uomo alla libertà venga realizzato. Ciò che garantisce, assicura la transfusione -per così dire- dell'ideale contenuto nel pensiero, nella realtà esterna è il fatto che lo spirito sia giunto al grado di sviluppo in cui esige ciò. E in questo contesto teorico che assume una rilevanza primaria il ruolo della produzione e del lavoro intellettuali, e il loro statuto di relativa autonomia, che l'istituzione universitaria suggella in uno dei modi più eclatanti.

La fiducia nelle potenzialità trasformative della ragione e del pensiero che si determina da sé, autonomo - per forzare la terminologia hegeliana- così come le promesse di Horkheimer, era destinata a rimanere disattesa. Il ruolo che il pensiero, la cultura e la produzione intellettuale in genere finiscono per assumere nel mondo contemporaneo rende impossibile la loro funzione critica e trasformativa, se essa continua ad essere concepita così come lo è da Hegel.

Friederic Jameson, nel capitolo conclusivo di un saggio rivolto all'analisi della "logica culturale del tardocapitalismo", si esprime a proposito della trasformazione dello statuto autonomo della cultura nel dopoguerra, in questo modo: "è necessario chiedersi se non sia precisamente questa 'semiautonomia' della sfera culturale ad essere stata distrutta dalla logica del tardocapitalismo. Ma sostenere che la cultura non è piu dotata della relativa autonomia di cui godeva un tempo, come uno dei livelli fra gli altri, nelle prime fasi del capitalismo (per non parlare delle società precapitalistiche), non implica necessariamente sostenerne la scomparsa o l'estinzione. Al contrario: dobbiamo spingerci oltre e affermare che la dissoluzione di una sfera autonoma della cultura va immaginata piuttosto in termini di esplosione: un'espansione prodigiosa della cultura nell'intero ambito sociale, al punto che tutto nella nostra vita sociale - dal valore economico e dal potere statale alle pratiche sociali e alla stessa struttura della psiche - si può dire che sia diventato 'culturale' in un senso finora mai teorizzato. Questa affermazione è forse sorprendente, e tuttavia è sostanzialmente coerente con la nostra diagnosi di una società dell'immagine e del simulacro e di una trasformazione del 'reale' in pseudo-eventi" (10). Certo tale affermazione è sorprendente quando si tenga ferma la concezione della cultura e dei luoghi della sua produzione come quei contenitori nei quali è conservato il concetto di un mondo nel quale sia possibile la l'autodeterminazione dei soggetti: in questo caso "un'espansione (...) della cultura nell'intero ambito sociale" significherebbe l'avvenuta organizzazione della produzione sociale in modo che essa sia fonte non dell'oppressione della stragrande maggioranza degli esseri umani, ma della loro liberazione. Ma non è questo quello che Jameson intende: il suo discorso non è ingenuo e ha semmai di mira la conclusione opposta: mostrare cioè quale prezzo è stato pagato dalla cultura perchè la sua espansione avvenisse: "I nuovi metodi del disciplinamento non sono possibili senza il rigetto di quei momenti progressivi che erano contenuti negli stadi precedenti della cultura." (11). La cultura è divenuta identica al mondo, non perchè quest'ultimo sia divenuto finalmente umano, ma perchè essa è stata asservita agli stessi interessi che nel



mondo si fanno valere. Ideale e reale si 'conciliano', qui, paradossalmente nel senso che l'ideale viene integrato nella logica capitalistica e reso funzionale al suo andamento: per realizzare questa trasformazione ciò che è necessario eliminare in primo luogo è la posizione di relativa autonomia della cultura, fondamento materiale della critica, della resistenza e dell'opposizione che essa ha rivolto contro l'esistente. "Rientrate nei ranghi"; questo è l'ordine rivolto, in modo talvolta esplicito, agli intellettuali e all'ampio gruppo dei produttori di sapere. Il momento positivo del movimento degli studenti dev'essere visto nella sua chiara volontà di disubbidire a quest'ordine.

Il processo di integrazione o sussunzione della cultura e del sapere da parte del capitale, che ha coinvolto tutti gli ambiti della loro produzione - da quello estetico a quello scientifico - comporta una conseguenza per noi particolarmante interessante : quella distanza critica rispetto all'esistente, di cui l'università si pone come uno dei maggiori custodi, grazie alla sua autonomia, e di cui la coscienza politica necessita per esercitare la sua azione trasformativa, subisce il peggiore destino. "Il motivo di fondo delle pagine precedenti induce tuttavia a pensare che la distanza in generale (e in particolare la 'distanza critica' sia stata propriamente abolita nel nuovo spazio del postmoderno. Siamo a tal punto immersi nei suoi volumi ormai stipati e pervasivi che i nostri attuali corpi postmoderni sono privati delle coordinate spaziali e praticamente (per non dire poi teoreticamente) incapaci di distanziamento; inoltre è già stato osservato come la nuova prodigiosa espansione del capitale multinazionale finisca col penetrare e colonizzare quelle stesse enclaves precapitalistiche (la Natura e l'Inconscio) che offrivano all'efficacia della critica punti di sostegno archimedici ed extraterritoriali" (12). In questo contesto anche l'università deve abbandonare la sua pretesa all'autonomia, che non solo non è più funzionale agli interessi del capitale, ma che non può nemmeno più essere spacciata agli studenti, per trasformarsi ed assumere la posizione adeguata ai mutati rapporti di produzione: la sua funzione, nella misura in cui è in base ad essa che l'università legittima la propria importanza e finanche la propria esistenza, non può più essere espressa nei termini di Horkheimer e cioè inserita in un più ampio discorso storico di emancipazione dell'umanità.

A trovare i termini giusti per esprimere questa nuova funzione ci pensa il signor Lyotard. Nel testo precedentemente citato (13), scritto commissionatogli dal governo del Quebec, l'autore fornisce indicazioni sulla politica dell'istruzione superiore più vantaggiosa per lo stato nell' "età detta postmoderna".

Secondo Lyotard, nel contesto della crisi delle grandi filosofie del XIX secolo, la cosidetta "crisi delle metanarrazioni", qualsiasi criterio di legittimazione o tentativo di determinazione della funzione dell'università che si fondi su assunzioni ideali che trascendono il mero stato di cose esistente, risulta inconsistente. L'unico criterio che rimane disponibile, dice Lyotard, è quello della "migliore performatività del sistema": in base ad essa viene decisa la funzionalità dell'università. Per soddisfare tale criterio l'università deve rispondere a due esigenze fondamentali del sistema; la prima, esterna, è quella di contribuire alla competizione mondiale fornendo "esperti, quadri superiori ed intermedi dei settori di punta", cioè quelli nei quali le tecnologie informatiche sono essenziali; la seconda, interna, è quella di conservare la coesione del sistema sociale nazionale cui l'università appartiene, e ciò "nel nuovo contesto di delegittimazione" significa "formare competenze piuttosto che degli ideali". I servizi che l'università deve fornire sono,dunque, secondo Lyotard, individuabili in due grandi tipi: la professionalizzazione delle "elites liberali" e dei "destinatari dei nuovi saperi", provenienti dagli istituti tecnici, e il riciclaggio o funzione di educazione permanente che consiste nel fornire sapere "alla carta" agli adulti che ne abbiano occasionalmente bisogno per aumentare il valore della forza-lavoro che vendono sul mercato.

Non sorprende che, descritta in modo così ordinato, la funzione dell'università nel tardocapitalismo, il signor Lyotard non esiti a trarre due importanti conclusioni. La prima riguarda l'autonomia dell'università: "A partire dal momento in cui il sapere non ha più in se stesso il proprio fine come realizzazione

ideale o come emancipazione umana, la sua trasmissione si sottrae all'esclusiva responsabilità degli scienziati e degli studenti. L'idea di 'franchigia universitaria' appare ormai arcaica". La seconda prende in considerazione la trasformazione che le motivazioni subiscono in relazione al modificarsi della funzione dell'università. Nella misura in cui ogni motivazione ideale va sparendo, ad essa si sostituisce il semplice criterio della "potenza". Lo studente chiede all'istituzione universitaria non che il sapere trasmessogli sia "vero" ma che serva a qualcosa, si possa vendere (14).

Per quanto ci sembri che la descrizione di Lyotard non sia senz'altro accettabile, essa è per noi interessante; esprime infatti in modo coerente quelli che sono gli obbiettivi del potere nella ristrutturazione dell'università. Gli effetti di quest'ultima sono due, politici ed economici al contempo. Nell'asservimento dell'università ai gruppi dominanti del tardocapitalismo, nella sussunzione dell'università da parte del capitale, si ottiene anche l'eliminazione della sua relativa autonomia e quindi della possibilità che quest'istituzione sia uno dei luoghi dai quali parte la critica dell'esistente. Il sapere che vi viene insegnato è depurato da tutti i fattori di opposizione al reale e di trasformazione di esso in una direzione diversa da quella imposta dal comando capitalistico. E perciò che gli studenti non possono più contare immediatamente sul loro sapere nè sulla posizione dell'università come strumenti o condizioni di possibilità della loro coscienza critica e della loro azione politica.

I risultati della trasformazione, descritti da Lyotard, non sono identici in tutte le diverse situazioni nazionali (la situazione italiana è caratterizzata dalla sua cronica arretratezza; ma questo potrebbe costituire un vantaggio per il movimento). Ma ciò che, dal nostro punto di vista formale, interessa è la condizione di pressoché totale integrazione dell'università nella logica capitalistica: perduta la sua autonomia, l'università ha perduto la propria capacità di formare individui consapevoli della distanza critica tra il "mondo qual è" e le sue possibilità. Ecco perché sulla base delle categorie che sostengono la concezione di un'università autonoma non esiste più la possibilità di formazione di una coscienza politica, capace di un'azione efficace: tali categorie sono state superate dal presente. Rispetto a tale assunzione, qualsiasi posizione che rivendichi il ritorno al passato, all'autonomia dell'università, come soluzione dei problemi attuali degli studenti universitari appare come una forma di romanticismo politico destinato a fallire in partenza. Il rischio cui tali posizioni vanno incontro è di divenire inconsapevoli strumenti delle forze storiche cui, dicono loro, si vogliono opporre.

Sia chiaro che la perdita di una posizione indipendente per l'università non può apparire a nessuno, tantomeno a noi, come un arricchimento. D'altra parte ci sembra che i giudizi moralistici sul progressivo immiserimento dell'università siano essi stessi, a loro volta, semplici segni di tale depauperamento. Il punto di vista dal quale partire, quello all'altezza dei nostri tempi, assume come risultato dello sviluppo storico la condizione di totale integrazione dell'università nell'esistente, per ricercare entro quest'identità la contraddizione, ciò che sfugge alla conciliazione o meglio cio che essa produce come proprio residuo, di cui la protesta studentesca è stata espressione. In termini ancora una volta formali, si potrebbe dire che tale integrazione, se da un lato consiste in un mero immiserimento, dall'altro colloca i produttori intellettuali, formati dentro l'università, in profondità nel sistema produttivo come non sono mai stati: tale posizione permette loro di esercitare un azione che mini alle basi tale sistema. Se il sapere è divenuto la principale forza produttiva allora i produttori di sapere sono attualmente essenziali alla produzione: se essi dissentono con il comando che la dirige e organizzano la loro opposizione, la loro azione può essere deflagrante. La lotta, si può forse dire, si situa con ciò ad un livello più alto. "Gli intellettuali stessi fanno parte di questo sistema di potere, l'idea che essi siano gli agenti della coscienza e del discorso è parte di questo sistema. Il ruolo dell'intellettuale non è più di porsi 'un po' avanti o un po' a lato per dire la verità muta di tutti; è piuttosto di lottare contro le forme di potere laddove ne è ad un tempo l'oggetto e lo strumento: nell'ordine del 'sapere', della 'verità', della 'coscienza', del 'discorso'.

E in questo senso che la teoria non sarà l'espressione, la traduzione o l'applicazione di una pratica, ma una pratica essa stessa.(...). Lotta contro il potere, lotta per farlo apparire e attaccarlo laddove è più invisibile e più insidioso" (15).

L'integrazione della produzione intellettuale all'interno della logica del capitale non elimina ogni possibilità di opposizione. Anzi, dato che la produzione intellettuale diventa essa stessa luogo di sfruttamento, allora il problema diventa quello di rovesciare tale sfruttamento anche all'interno della teoria stessa: si tratta di produrre quel discorso che possa innescare la distruzione dell'esistente.

NOTE

1)J.F.Lyotard "La condizione postmoderna - Rapporto sul sapere", Feltrinelli, Milano 1981; il testo contiene un'ampia bibliografia in note.

2)J.F.Lyotard op. cit., pag. 12-13, v. in part. la nota 17, dove si vede quanto poco originale sia la tesi di Lyotard.

3)H.Marcuse "Sul concetto di essenza", in "Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialistica", Unicopli, Milano 1980.

4)M.Horkheimer "Sugli studi accademici", discorso tenuto alle matricole del semestre estivo 1952; in "Studi di filosofia della società", Einaudi, Torino 1981.

5)G.W.F.Hegel "Lezioni sulla filosofia della storia", vol.I, La Nuova Italia, Firenze 1981.

6)G.W.F.Hegel op. cit., vol II.

7)G.W.F.Hegel op. cit., vol III-IV.

8)G.W.F.Hegel op. cit., vol IV, pag. 191.

9)G.W.F.Hegel op. cit., vol IV, pag. 199.

10)F.Jameson "Il Postmoderno", Garzanti, Milano 1989.

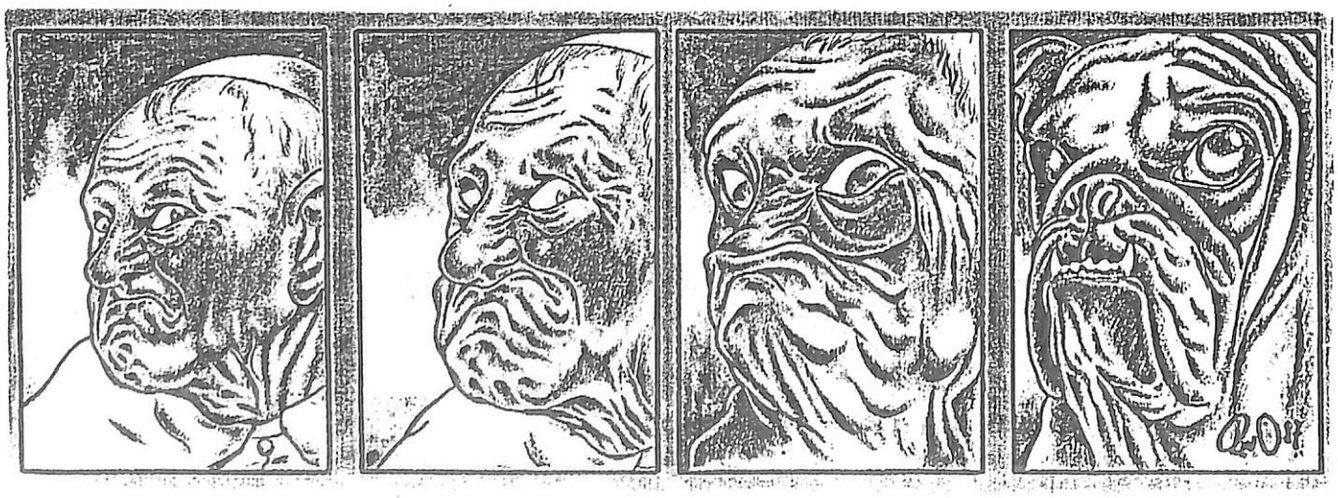
11)H.Marcuse "Sul carattere affermativo della cultura" in "Cultura e società", Einaudi, Torino 1969.

12)F.Jameson, op.cit.

13)J.F.Lyotard, op.cit., pag.3.

14)J.F.Lyotard, op.cit., pag. 87-95.

15)M.Foucault "Gli intellettuali e il potere" conversazione con Gilles Deleuze in "Microfisica del potere", Einaudi, Torino 1977.



LETTERA A KLINAMEN

BUM !! Che brutta apertura che ha questo Klinamen: "... Propedeutica al movimento", dare consistenza teorica a questo presunto movimento ... silenzio, parlano i saggi ... l'Intelligenzia si riunisce intorno al tavolo magico, muove individui sulla mappa del pensiero, comprendendo così meglio il perchè di gesti e azioni.

In tutta sincerità, amichevole e non priva di una certa ammirazione, certe speculazioni mi preoccupano alquanto.

E' vero, si è parlato poco di cultura nel «movimento» e si è parlato poco di cultura del «movimento», o di chi per esso. A parte il concetto di cultura, di cui mi piacerebbe finalmente parlare, una buona volta, capisco meglio di quanto voi non pensiate l'esigenza che vi ha portato a partorire questo simpatico frugoletto filosoficotecnologico. Ma, carissimi, se qualcuno si arroga il diritto di dare una base filosofica, politica, culturale (rieccola questa parola) a quello che 10, 100, 1000 o una sola persona fa, allora qualcosa non va (apro una parentesi, prevedendo un vostro «la nostra è un'interpretazione». In questo caso non chiedo scusa: non si vedeva. Chiudo la parentesi). Qualcosa non va perchè allora la famosa cultura d'elite è radicata anche tra le pareti della «compianta ma non troppo» aula magna; divora come un presuntuoso cancro i polmoni dei benintenzionati convinti fino in fondo di combattere l'elite, la sua essenza, la sua idea.

Triste, vedo in questa illusione di movimento cerebrale nuove bende per fasciare sperimentate mummie da convegni, le stesse che oggi dondolano il capo alle conferenze di dotti e sapienti.

Conosco poco la storia e con la filosofia non vado molto meglio, per questo apprezzo il vostro lavoro di trapezisti della mente; lo rispetto come rispetto voi dopo aver condiviso due mesi circa di occupazione.

Conosco invece meglio la letteratura e l'arte, sorelle figlie medri Giocaste ancelle e amiche delle altre (neanche poi tanto «altre») due discipline.

Ammiro nell'arte il presuntuoso, spesso segno di grandezza (poteva Michelangelo amare il colore di Tiziano, piuttosto che ammirarlo con occhio da maestro ?).

Ma, cari amici, c'è presunzione e presunzione. Quella di aggiungere creta o togliere marmo alle idee altrui è ben misera cosa. E offensiva. E poi, perchè non chiedere a chi le compie il perchè (ops, scusate la ripetizione) di certe azioni? A me sembra spesso più divertente sedere ad ascoltare.

Ricordate, vi prego, che ogni uomo ha un cervello, altrimenti darete, a mio avviso, conforto alle differenze, all'ignoranza dei più, al potere di pochi.

Baci, Paolo.

RISPOSTA

AUGH ! La critica,dopo essersi fatta strada fra i topi dei sotterranei, è finalmente giunta alla luce sfatando il disfattismo di chi voleva il movimento morto e oppresso, come le mummie, nei convegni della Statale.

Vale però il detto che mummie non si nasce ma si «diventa», non tutte le vie della critica portano a Dio.

Ma veniamo senz'altro ai contenuti.

Ci si accusa di esserci autocandidati ad elite intellettuale di quel movimento che ci ha prodotti, di aver tentato un'operazione egemonica rispetto a quegli spunti politico-culturali di cui è pregno, con l'inevitabile conseguenza, nel caso la manovra riuscisse, di farne uno strumento per la promozione delle nostre persone; ridotto così alla condizione di essere fine per un'altro ma non per sé, il movimento acquisirebbe la natura delle cose morte, dei relitti da museo.

Ma eccoci giunti al secondo spunto polemico; è illegittimo cercare di elaborare le basi teoriche di ciò che «10, 100 o 1000 o una persona fa», in quanto tale operazione riprodurrebbe, se tentata da pochi, una concezione elitaria della cultura, in un ambito

concezione elitaria della cultura, in un ambito che si vuole per eccellenza antielitario e di massa.

Davvero colpisce leggere queste cose, quando nell'editoriale del numero zero si definisce «cricca» una simile élite e si avanza l'idea di un giornale che «vuole essere uno spazio aperto: non una cosa da imporre o da subire, ma il vuoto [...], l'apertura in cui tutti possono entrare, la radura che ci permette di ritrovarci».

Ed in questo senso ci eravamo mossi, disponendo per i corridoi dell'Università occupata contenitori per la raccolta dei contributi e cercando un confronto con i lettori nella veste di possibili collaboratori. Klinamen avrebbe quindi voluto essere strumento del movimento, non rendere il movimento funzione dei propri interessi; spazio di riflessione che il movimento si dava per essere lui, e non un'altro al posto suo, il soggetto attivo di questo sforzo di elaborazione. Certo, nella vita come nella politica si è giudicati per quello che si è, e non per quello che si crede o vorrebbe essere; su questa base vi è spazio per un'autocritica, sempre che questa parola non evochi strani fantasmi.

Più in particolare riteniamo che muoversi nella consapevolezza dei propri fini politici e delle relative basi teoriche sia presupposto fondamentale di ogni soggetto che voglia esprimere una proposta globale sulla vita e sulla società, in breve di ogni soggetto politico.

Se, da questa prospettiva, come ci pare, un giornale è strumento essenziale, le finalità che esso si era dato non possono essere venute meno, sempre che il soggetto politico di riferimento, il movimento, esista ancora.

Si tratta dunque di adeguare i mezzi ai fini, affinchè esso non creda soltanto, ma sia effettivamente, ciò che credeva di essere.

Se non che, ogni atto consapevole richiede del sale in zucca.

Klinamen, come spazio di riflessione datosi dagli studenti del movimento, vuole essere ambito di elaborazione della propria identità; ma in quanto tale identità è politica, non può essere il raccogliticcio insieme di percorsi intellettuali individuali non comunicanti.

Proprio questo, piuttosto che altro, è stato il limite fondamentale del primo numero, il quale, concentrando l'attenzione sulla singolarità dei discorsi, piuttosto che sui contenuti, ha rischiato di ridursi al tanto contestato veicolo di autopromozione.

Senonchè il sedicente radicalismo della polemica non sembra volere alcunchè di diverso.

Se infatti è vero che nessuno può arrogarsi il diritto di decidere ciò che 10, 100, o 1000 soggetti astratti fanno «insieme», è anche vero che nel loro fare, questi soggetti, non possono non interrogarsi sulle finalità del loro agire collettivo, sulla propria identità; questo è lo spazio della politica, del discorso che accomuna e distingue i soggetti.

E se in questo ambito si sente bisogno di un giornale, è per articolare i percorsi di questa nostra identità, per concretarla mediante un'analisi del presente capace nel contempo di orientarla storicamente.

Questi indirizzi di ricerca, questi percorsi non possono essere neutri da un punto di vista politico; la specificità funzionale di Klinamen, lo svolgimento dei contenuti politici impliciti nel soggetto di cui è espressione, lo porta inevitabilmente a specificarsi da un punto di vista politico.

Non può essere diversamente, la stessa scelta di alcuni nuclei tematici piuttosto che altri nella progettazione della rivista, non è indifferente, ma avviene appunto, in una prospettiva politica, in una prospettiva in cui i soggetti sono mediati da interessi di classe, ceto, etc., e non nell'ottica atomistica che vuole il movimento come insieme di singolarità.

Perchè se il movimento fosse il vuoto contenitore di 10, 100, 1000 percorsi singolari, il giornale auspicabile sarebbe l'esatta copia del numero zero di Klinamen, magari un pò più spazioso, tanto per accogliere altri eletti.

Si richiede, piuttosto, una strutturazione interna per aree tematiche, spazi di riflessione in cui l'ipotesi politica possa prendere corpo, tralasciando la pretesa di esaurire la complessità del movimento.

Solo prendendo posizione si aprono direzioni di lavoro; solo così Klinamen riuscirà a divenire quello spazio aperto che voleva essere.

LUCI A SAN SIRO

Un nuovo fenomeno, dall'apparenza geofisica, è visibile nel cielo della periferia milanese: un fenomeno che io ho chiamato alba notturna.

Quando tutte le ombre sono già calate, mi affaccio al balcone e l'alba è già li, e dura tutta la notte; un alba che annuncia il sole dalla parte sbagliata, ad ovest. Sorprende la staticità di questo chiarore e poi si capisce: non è l'alba, sono le luci dello stadio Meazza. Deve essere un impianto luci dalle dimensioni impressionanti a giudicare dalla sua potenza e possiamo immaginarne i costi.

Lo stadio Meazza risplende, rubando la notte ad una parte dei cittadini. Perché ?

In quartiere si vocifera che l'illuminazione notturna serve a mantenere in «forma» il manto erboso. Questo godeva di buona salute fino alla costruzione del terzo anello, principale colpevole della nuova bruttezza sansiriana e colpevole anche di rubare il sole al pratone.

Le costruzioni arraffazzonate si vedono alla luce del sole, questa si vede anche di notte, in un quartiere dove le case popolari fanno da vicine alle ville dei signori di Palazzo Marino & C.

Un quartiere dove di notte si perde il senso naturale del tempo, quello scandito dall'alternarsi di luce e buio e non dal ticchettio degli orologi.

Provate a guardare di notte in direzione di S. Siro.

Vedrete il solito cielo livido da inquinamento nel soffuso chiarore dell'alba notturna, che impera sul mio balcone tutte le notti come simbolo di ciò che comporta.

Inutili sprechi di denaro

voluti da persone potenti

impunemente di essi vivono

sotto gli occhi inerti della miseria

MEDIA VIOLENTI

Questo articolo è il frutto di molti altri articoli, letti in questi giorni e sempre. Sto parlando degli articoli di cronaca, che grondano sangue e miseria in ogni loro riga. Mi riferisco soprattutto a quelle mezze pagine dedicate alla minuziosa descrizione di omicidi e violenze, scritte da cronisti sadici e senza alcun senso di umanità. Ma non voglio tirare in causa solo questa categoria, bensì anche quella dei lettori, del pubblico, ovverosia della classe media e medio alta. Queste spettacolari «descrizioni», infatti, riguardano per lo più povera gente, costretta a vivere nella miseria e quasi sempre sfruttata. Viene offerto così al fruitore di questi giornali finto-obiettivi, non tanto di parte, un repertorio di casi contenenti uccisioni e violenze. Ad esempio, tanto per citarne alcuni: violenta la bambina poi la uccide, accoltella la moglie incinta, etc., etc. Questa meticolosa descrizione dello svolgimento dei fatti vuole mostrare una realtà esistente, ma nello stesso tempo lontana dal lettore, che, così, se ne può stare tranquillo a commentare sulle personali disgrazie della povera umanità. Ecco ottenuto così un duplice scopo da parte dei mass-media: offrire un evento, reso raccapricciante dalla narrazione morbosa, che serve ad alimentare l'indifferenza dell'opinione pubblica, e tenere ben celati gli eventuali problemi su di cui bisognerebbe riflettere, occultando altresì lo stato vergognoso nel quale ci troviamo, troppo scomodo da ammettere e, soprattutto, così comodo da ignorare, da parte di molti.

SCALARE L'EVEREST PER ARRIVARE IN AULA

I problemi delle persone disabili sono molti: si passa da quelli di natura psicologica a quelli di natura tecnica.

I primi, purtroppo, possono essere risolti quasi esclusivamente dal singolo. I secondi devono essere risolti dalla comunità, dallo stato, dal diritto... L'università non è un'isola ma un microcosmo che rispecchia la realtà esterna. La Statale è una barriera architettonica unica: mancano gli scivoli, gli ascensori sono microscopici i banchi non sono agibili per persone in carrozzina, ci scrive Barbara, studentessa della facoltà di Lettere.

Qualcosa in realtà è stato fatto: le leggi, per esempio. A partire dalla L. 9/1/89 n° 13 intitolata "Disposizioni per favorire il superamento e l'eliminazione delle barriere architettoniche negli edifici privati", seguita dalla legge regionale L. 20/2/89 n° 6 "Norme sull'eliminazione delle barriere architettoniche e prescrizioni tecniche di attuazione", che ha il pregio di riferirsi agli edifici pubblici.

La normativa in materia è ben dettagliata e prevede le prescrizioni minime per le dimensioni di ascensori, locali igienici, cabine telefoniche, etc. Un passo importante è stato fatto anche per quanto riguarda gli stanziamenti: lo stato infatti concorre con una discreta somma.

La commissione per l'abbattimento delle barriere architettoniche, formatasi durante l'occupazione in Statale, ha consegnato tutto il materiale riguardante le leggi al rettore Mantegazza, che nonostante ci abbia ricevuto, ha ovviamente evitato di impegnarsi a fondo per tentare di risolvere la questione.

Le barriere architettoniche sono un problema oggettivo, concreto, non certo ideologico. Sarebbe bastata un po' di buona volontà, democratica o cristiana: entrambi gli aggettivi avrebbero dovuto sollecitare la coscienza civile di chi oltretutto si dice democratico e cristiano al tempo stesso. Niente però si è mosso il diritto anzi, espressione massima dello stato, che dovrebbe garantire il rispetto per ciascun individuo, viene quotidianamente calpestato e violato dallo stesso sistema che lo ha creato per garantire un'uguaglianza esclusivamente formale e non di fatto.

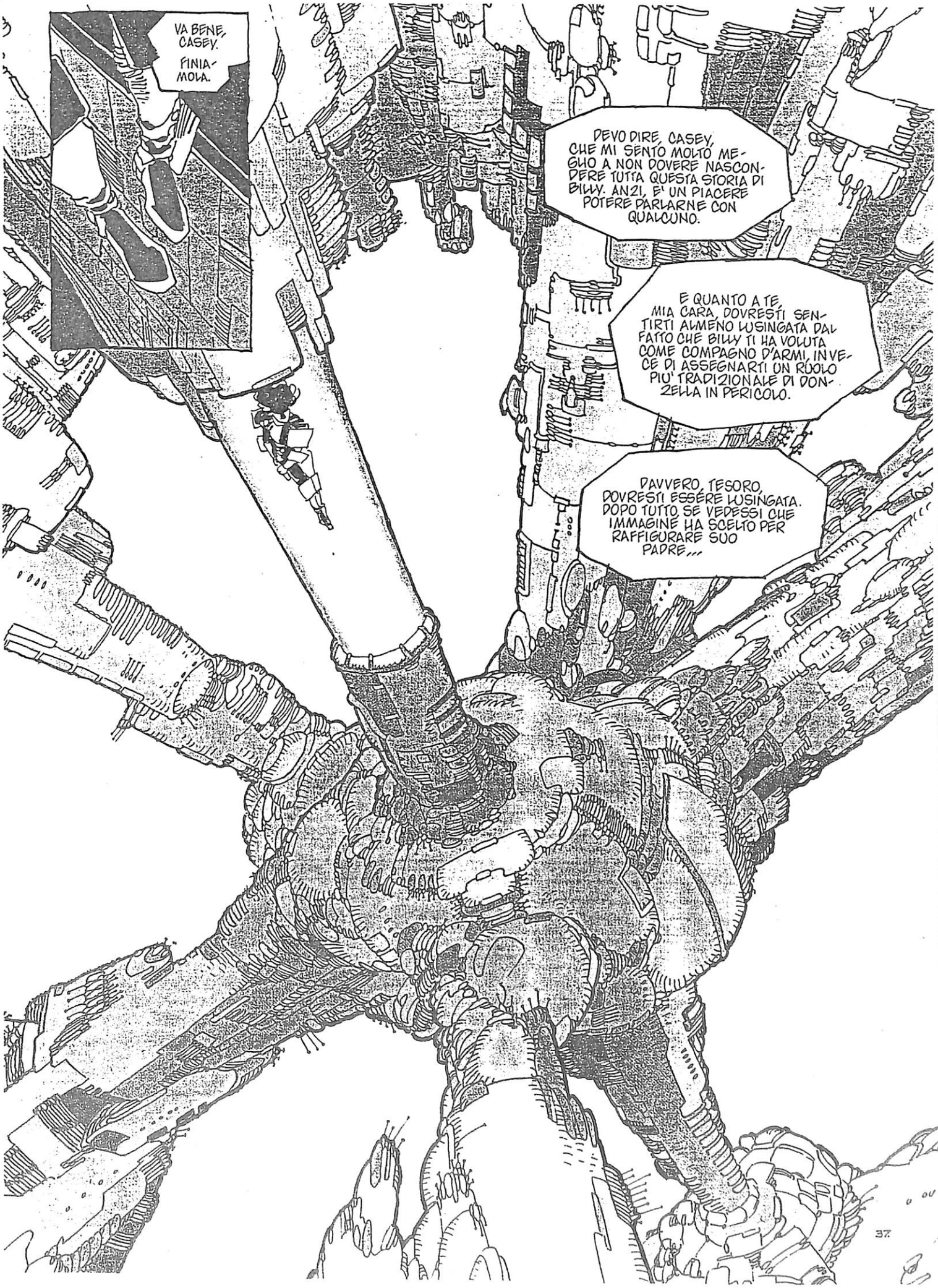
Il movimento degli studenti è stato attaccato violentemente da quai tutta la stampa, i vari TG hanno strumentalizzato le notizie sostenendo che fosse ideologico, massimalista, ed addirittura "sovversivo" quando degli studenti romani hanno dato la parola ad alcuni ex-brigatisti in un dibattito aperto sugli anni '70. Tutta questa mistificazione ha purtroppo trovato largo consenso, impedendo alla gente di capire che la protesta degli studenti è nata non solo da un'opposizione più che legittima alla legge Ruberti, ma da un reale disagio per un'università che non funziona, che non ha spazi ed ha strutture fatiscenti. Non pensiamo sia ideologia avanzare delle richieste quali l'abbattimento delle barriere architettoniche; pensiamo piuttosto che sia una questione di civiltà, di progresso, quello vero ! Il miglioramento di una società non ha come parametri di riferimento la produzione di macchine sempre più veloci, che il noto signore di Torino sforna ogni giorno.

Poter dare la possibilità anche ai disabili di condurre un'esistenza normale: questo significa rispetto dell'individuo, accettazione della diversità, in una parola, progresso civile e morale.

Ideologica è, al contrario, la società in cui viviamo, dove i valori, o meglio i disvalori imperanti, sono quelli dell'efficienza produttiva, della cosiddetta "qualità totale" e di un arrogante individualismo che non permette il libero sviluppo di ciascuno e che inevitabilmente penalizza chi si trova in condizioni di disagio. L'esperienza fatta all'interno del movimento degli studenti ha mostrato in modo chiaro l'aprioristica chiusura di un'istituzione universitaria che non è in grado di risolvere problemi di natura pratico organizzativa.

Le persone disabili vengono emarginate ed escluse dalla vita universitaria, nonostante sia loro *diritto* poter partecipare alle lezioni, ai seminari, ed accedere alle biblioteche.

Tutto questo è ingiusto, altro che ideologico!


VA BENE, CASEY. FINIAMOLA.
DEVO DIRE, CASEY, CHE MI SENTO MOLTO MEGLIO A NON DOVERE NASCONDERE TUTTA QUESTA STORIA DI BILLY. ANZI, E' UN PIACERE POTERE PARLARNE CON QUALCUNO.
E QUANTO A TE, MIA CARA, DOVRESTI SENTIRTI ALMENO LUSINGATA DAL FATTO CHE BILLY TI HA VOLUTA COME COMPAGNO D'ARMI, INVECE DI ASSEGNARTI UN RUOLO PIU' TRADIZIONALE DI DONZELLA IN PERICOLO.
DAVVERO, TESORO, DOVRESTI ESSERE LUSINGATA. DOPO TUTTO, SE VEDESSI CHE IMMAGINE HA SCELTO PER RAFFIGURARE SUO PADRE...

LONDRA

to Marty Smokechicken

Cannoni troncati
rilucono nell'aria giallastra dell'alba
che sa di sonno
e di sbornie maledettissime.
Come pescecani tranciati di netto
dai fili d'acciaio delle petroliere.

E cos'è che cercherei io qui?
L'Amore?
Qualcuno sghignazza di gusto
tra gli sciami dorati del sole
che fortissimamente
continua ancora a vivere.

Ci sono io
e nessun fiore.
Sul mare infecondo del Nord
non crescono aranci
né margherite piccoline.
(Un giornale maldestro
per sognare.
Per amare la mia dolce signorina.)

"Ehi, Capitan Flint,
ecco qua una buona mappa!"
"Una mappa? E per dove?"
"Ah! Ah! Ah!
Come per dove?
Per l'Isola del Tesoro,
naturalmente!"

Il mare sorride
cullando pesci morti.
A Woolwich
di sera montano cannoni di 40 metri
e poi sparano.
Ma l'Isola non esiste,
né il Tesoro
né, manco a dirlo, io stesso.
"Ah! Ah! Ah!
Fuoco!"

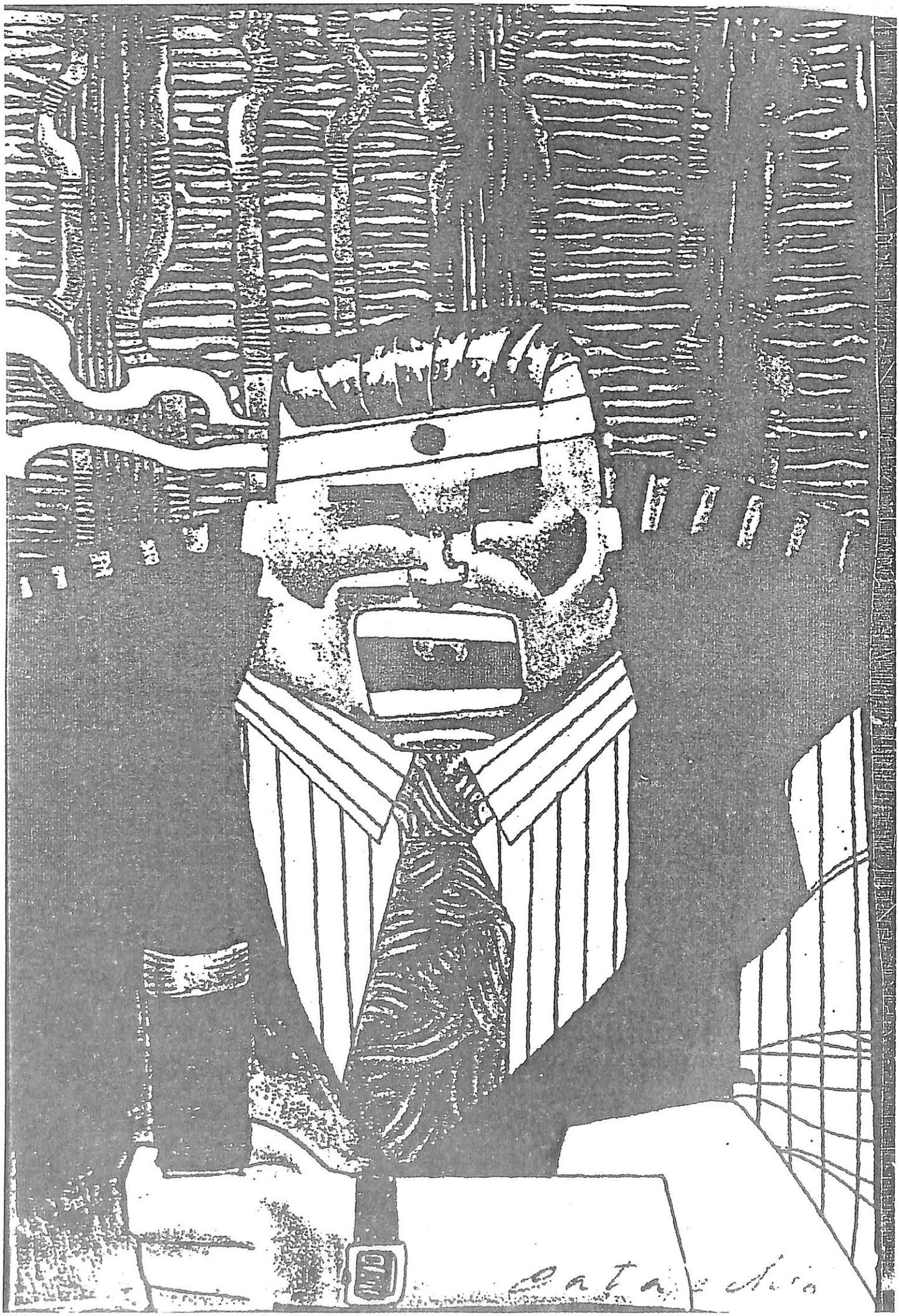
Amore mio, baciami
e non aver paura.
Son sparatori stupidi
e non colpiscono
che carcasse di pescecani
attaccate a marcire
sui fili d'acciaio
delle petroliere.
Non temere, Marty,
i candidi pesciolini dei nostri sorrisi
sono al sicuro.

E RIMANIAMO SOLI

Con malinconia
tu mi guardi con la testa appoggiata
allo stipite della porta,
e mi scavi un sotterraneo mostruoso
tra le fondamenta della mia anima.
Con malinconia.

Eppure la passione non si placa
e scarica bordate di fuoco
sulla tua espressione quasi ubriaca,
coniata di certo in una remota città distrutta.
Distrutta dall'umidità e dagli scarafaggi.
Quell'antico prato d'acque maledette
dove una volta andavano a morire gli dei.
La mia anima scricchiola,
scricchiola funestamente.
Cerco di aggrapparmi ai cassetti dei miei libri
per arrivare salvo
all'altra riva di questa dannazione.
Dove non piove mai,
dove si spara
e almeno con qualcuno si lotta.

Ma come vincere in un combattimento aperto
il Nulla?
Uno strano cucchiaino
ti svuota piano le ossa
e una strana polvere
diventa principessa dei tuoi sorrisi.
Un marcio tiranno
mastica angheriosamente le rose,
e anche il vento si paralizza
in una sabbia giallastra
che avrebbe persino potuto essere
una nidiata di bambini, una felicità.
L'innocenza è bombardata,
i profumi intercettati al radar,
un'ombra ci veste di nero...
e rimaniamo soli.



DOVE UN ATTIMO

VALE UN ALTRO

«Coltiviamo per tutti un rancore / che ha l'odore del sangue rappreso / ciò che allora chiamammo dolore / è soltanto un discorso sospeso»

F. De Andrè: «La ballata degli impiccati»

INTRODUZIONE

«Perchè gli uomini imparano soltanto a pro dei loro antepassati, che sono già morti. Solo ai morti sappiamo insegnare le vere regole di vivere.»

Ferdinando Pessoa: «Il libro dell'inquietudine», pg. 277.

I Topoi dell'interrogazione filosofica si distendo come tali in percorsi che certo non deli neano più salubri ed amene ra dure, raggiunte attraverso lun ghe peregrinazioni in boschi descritti da mistici raggi di sole (o di luna). Il contemporaneo svolge il suo inconscio collettivo in meandri ben più oscuri. L'incestuoso incontro tra l'high teach, la bioingegneria e la condizione umana ha prodotto il neonato figlio mostruoso: «cyberpunk», ultimo sottoprodotto «freak» della mercifica zione del nostro più segreto essere. Il mondo della reificazione completa non risparmia nulla, ogni più inavvicinabile «dead zone» della più deformata ed estraniata delle menti soggiace alla legge del mercato universale: autistici, schizofrenici, suicidi, orrori psicofisici, tutto rientra nell'assoluto e «leviatanico» magma della merce. Questo non solo nel senso immediato e, se si vuole, banale, per cui non è materialmente possibile esprimere pubblicamente nulla, ed attraverso un qualsiasi media, che non sia aprioristicamente soggetto alla dimensione capitalistica della sua alchimistica trasformazione in denaro (1), bensì nel senso più drammatico per cui è il livello del «bisogno» che è imme diatamente da gestire, ed è ge stito. E' il desiderio profondo della soggettività, la sua ri tualità, il suo rapporto con gli Archetipi, con la sua anima, che subisce l'attacco irresistibile del degrado nullificante del l'appropriazione capitalistica. Oscuri sentieri di morte aspet tano il nostro tempo di uomini, propio perchè noi siamo le «sentinelle», gli «araldi» del nulla, e dobbiamo annunciarne l'arrivo, ed essere i primi a contrastarlo, perchè quelli che seguiranno saranno tempi di mostri, di ultimi uomini. Il nostro combattere fino all'ultimo non deve servire nulla, perchè tutto deve essere perduto, ma solo così esiste qualche possibilità di sconfiggere nell'unico modo possibile, storicamente e materialmente, il nemico di classe. La rabbia di un mondo intero guida il procedere del rivoluzionario, ed il suo inter rogarsi sul suo essere e sul suo vivere è la dialettica del mondo intero. Ogni momento storico rappresenta un'occasione epoca le, compito di un sapere critico è individuare il nesso unitario tra le emergenze anarchiche di ogni mondo e convergere l'aper tura creativa del vivente che vi si genera in direzioni che scar dinino l'apparato nullificante. La lezione di Pessoa e di Canetti sul nulla e sulla morte (2), ci permette, pensando con loro, Nietzsche,

---

1. Il capitale, come Re Mida, realmente ha trovato la pietra filosofale, ha scoperto la formula per tramutare in oro tutto ciò che tocca, ha realizzato il sogno dell'alchimista.

2. «Tutto ciò che esiste, esiste forse perchè un'altra cosa esiste. Nulla è, tutto coesiste: forse è giusto che sia così. Sento che io non esisterei in quest'ora (non esisterei perlomeno nel modo in cui esisto, con questa presente consapevolezza di me, che perchè è consapevolezza e presente è in questo momento totalmente me) se quella lampada non fosse accesa laggiù, da qualche parte, faro che non sta ad indicare nulla in un falso privilegio d'altezza. Sento questo perchè non sento nulla. Penso questo perchè questo è nulla. Nulla, nulla, parte della notte e del silenzio e con ciò che con essi io sono di nulla, di negativo, di intermittente,

Marx e Spinoza, di riappropriarci dialetticamente del nulla (la negatività) presente in ogni agire - essere - dell'uomo. La comprensione che il nostro stesso esistere - dove «esistere» null'altro è se non l'essere liberi - dipende integralmente dal nostro operare nel mondo può trasmutarci e lasciarci oltrepassare il pensare per un fine. «Mukiotoshi», l'agire senza scopo della prassi taoistica e zen rende bene il concetto che cerco di esprimere (3): infatti lo zen ci ricorda come solo lì si dispiega integralmente la potenza intrinsecamente anarchica, rivoluzionaria e creativa dell'essente. La nostra coessenzialità - come essenti - col processo nullificante con la morte ci permette di comprendere perchè il capitale è, ed è ciò che è: proprio perchè quel sistema di dominio e di aggressione del movimento costitutivo del «nuovo» che noi chiamiamo capitale riproduce il dispositivo nullificante insito nell'essente stesso. Dove sta dunque la nostra - dove «noi» siamo gli sfruttati di tutti i tempi, i figli di questo mondo, coloro che lo hanno costruito a prezzi inimmaginabili - la nostra possibilità di riscossa, perchè combattere ancora se ciò che chiamiamo «nemico» è ontologicamente insito in noi ? Perchè il capitale appunto «riproduce» il dispositivo nullificante, non lo identifica originariamente: il capitale non uccide - così facendo salverebbe il principio di realtà - bensì genera zombi, semiuomini, esseri alienati dalla propria essenza - il lavoro, l'agire -, ma comunque raggiungibili dal processo creativo, comunque si aprono fratture, cellule mutanti possono sorgere. L'emozionale, ad esempio, quello spazio medianico tra pensiero e corporeità, opera spesso a favore della costituzione di una via di uscita. La società dello spettacolo, della serialità e della riproduzione, genera di fatto simulacri del nulla originario, permettendo così da una parte il mantenimento di terreni di lotta, e dall'altra di tentare di riappropriarci della nostra coessenzialità alla morte.

spazio tra me e me, dimenticanza di un dio ignoto ... ». Ferdinando Pessoa: «Il libro dell'inquetudine», pg. 279.

3. Ed inoltre non si distanzia molto dalla critica marxiana dell'ideologia, ad uno sguardo intuitivo. Infatti ambedue richiamano una possibilità di agire non inficiata dalla Weltanschauung in cui la soggettività si è formata, ovvero ad una prassi non coinvolta con il «progetto» sul mondo proprio della temporalità, anzi non coinvolta da nessun progetto sul mondo ma semplicemente immersa nel suo accadere.

LA DETERMINAZIONE DEL BISOGNO E L'ISTANZA RIVOLUZIONARIA TRA CLASSE E CONDIZIONE PSICO SOGGETTIVA.

Muoversi nella comprensione del senso arcano del «tendere a» nel tempo circolare della merce ci indica la via da seguire nella riformulazione di una teoria dei bisogni che li delinei principalmente nel loro senso rituale di movimento pseudotrasformatore. Bisogni sociali, bisogni collettivi, bisogni individuali, bisogni primari e secondari, bisogni indotti ed originari, ogni formula finora utilizzata dal l'economia, dalle scienze sociali e dall'etica non ha compreso altro - di fatto - se non il senso propulsivo e direzionato del «tendere a» umano insito - secondo loro - nel concetto di bisogno. Eppure dovrebbe risultare immediato, in un sociale ad alta densità di contatto informativo quale il nostro, il profondo senso sociale e comunicazionale sotteso dallo sforzo determinativo ed orientato all'oggetto che la soggettività compie attraverso l'espressione di un bisogno. La comprensione del proprio essere immediatamente bisognosi è già di per se un fondamentale momento di autenticità, considerando la facilità con cui l'immaginario capitalistico garantisce la soddisfazione del desiderio. Beni materiali e gratificazione psico-sociale, su di un livello di omologazione universale garantiscono la soddisfazione quotidiana a tutto l'occidente. Senso di colpa e decadimento psichico non sono altro che aspetti dell'illusione gratificante - finalizzata alla ripresentazione del bisogno stesso - funzionali, bene o male, a quella circolarità del processo sopra detta. «Bisogno» nel nostro tempo non è «consumismo» od in generale una forma del rapporto sociale tra la merce ed il fruitore. Oggi, nel dominio assoluto della merce, «bisogno» non è altro che autoaffermazione di sè, dichiarazione di «urgenza» di un principio di realtà, tentativo

disperato ed angosciante per trovare coordinate espressive della propria identità, fagocitando tutto ciò che è fruibile, al punto da morirne (4). Esemplare in questo senso è la condizione del tossicodipendente, la cui ritualità quotidiana si costituisce in una scansione del tempo completamente funzionale: il tossico ha un orario di lavoro, delle entrate e delle uscite, un luogo di lavoro, è un elemento produttivo e una componente preziosa della forza-lavoro (5). Il suo «comprarsi la vita» (o la morte) sulle piazze non lo rende per nulla diverso dall'operaio in catena di montaggio. Ciò che invece drasticamente lo differenzia da questo è la sua strutturale impossibilità di presentarsi come soggetto di classe, come soggettività intrinsecamente rivoluzionaria. L'incontro come stato, la solidarietà collettivista, la comprensione di appartenere ad un movimento complesso, sono elementi assolutamente estranei alla vita del tossicodipendente, o perlomeno, non sono implicate da questa sua condizione. Per spiegare meglio ciò che intendo vorrei evidenziare l'esempio opposto, ovvero una condizione socio-soggettiva che intrinsecamente, in conseguenza di una anomalia temporale, è di fatto momento rivoluzionario: gli anziani (6). Questo primo doppio contatto - droga e anzia ni - introduce un certo procedere, tra queste «categorie» di fatto molto poco definibili, non inquadrabili negli schemi né della sociologia né dell'economia: le «donne», la «droga», la «vecchiaia», i «suicidi», etc., oggetti e soggetti di percorsi che muovono strani contatti nel nostro sociale, abbastanza alieni dalle letture offerteci dalle scienze umane. Occuparci di loro non ci permetterà di costruire nessuna teoria o dottrina che funzionino, ma ci lascerà immergere al punto da vedere il problema di una teoria dei bisogni nel senso drammatico sopraddetto: bisogno - fame ! di esistenza, introiezione della merce - del mondo - in un delirio di onnipotenza che nell'abissale gorgo dell'inaffidabilità logica dell'essente, inutilmente cerca di affermare la propria brama d'essere.

INVECCHIARE E MORIRE: MEMORIA TEMPO E RIVOLUZIONE

«Gli individui sono sempre partiti da se stessi, prendono sempre le mosse da se stessi. I loro rapporti sono rapporti del loro reale processo di vita. Come accade che i loro rapporti si rendano autonomi contro di loro ? che le potenze della loro stessa vita diventano strapotenti contro di loro ?»

Karl Marx, L'ideologia tedesca, Opere Vol V°, pg. 79.

La domanda marxiana è di una profondità radicale. L'autonomia che il rapporto sociale assume, una volta instaurato, e che immediatamente aliena il rapporto sociale stesso, è la rappresentazione primaria della mercificazione del rapporto sociale stesso. Bene, ciò che l'anziano compie è proprio il recupero di questo rapporto archetipico tra la propria soggettività e le potenze della vita. Fondamentalmente sono tre le condizioni che gli permettono di realizzare questa condizione:

---

4. Inevitabile il riferimento alla splendida scena dell'«esplosione» in «The meaning of Life» del gruppo Monthy Python.

5. Esemplare l'immagine di questo processo che ne da William Borroughs: «La droga è il prodotto ideale ... La mercanzia finale. Nessuna propaganda è richiesta. Il cliente striscerebbe su da una fognatura a supplicare di comprare ... Il mercante di droga non vende il suo prodotto al consumatore, lui vende il consumatore al suo prodotto. Non migliora ne semplifica la sua merce. Degrada e semplifica il cliente. Paga il suo personale in droga.» William Borroughs: «Il pasto nudo».

6. «Il vecchio è il grande anarchico, in quanto, detronizzato dalla realtà, gioca con la sua facciata e si trincera in una stilizzazione della vita, fingendo che essa colga l'essenziale dell'esistenza [...]. Il vecchio è l'unico a sapere [...] che questa cela la falsità e che il contegno è l'abito della doppiezza, egli è l'unico a conoscere la verità, il nichilismo della vita.» Claudio Magris: «De Senectute» Introduzione a Jean Amery: «Rivolta e rassegnazione. Sull'invecchiare.», pg. 10.

1 - la vicinanza con la morte, condizione limite dell'esistenza, e quindi suo tendenziale senso intrinseco.

2 - la sua impotenza strutturale, quindi la diminuita possibilità di incidere sul reale, condizione necessaria ad uno sguardo disincantato.

3 - il suo particolare rapporto con il tempo, che viene gestito attraverso la memoria, e la diminuzione dei nessi logici, data dal pensare diversamente una maggior quantità di informa zione.

Approfondiamo questi tre intenti procedendo però in ordine inverso. Perchè questo ? Perchè il nostro tempo, sia perciò che riguarda gli anziani che per ogli altro oggetto di indagine, lo definisce a partire dalla sua causa finale, ovvero sia nel nostro caso la morte. Per noi invece è importante specificare l'oggetto per ciò che è, nella sua attualità, per procedere poi in direzione dei suoi spazi di possibilità, ed approdare - solo infine - al «mondo dei fini».

Riprendendo quindi, abbiamo detto che l'anziano vive un particolare rapporto con il tempo, determinato principalmente dalla memoria, e con il pensiero, intendendo con ciò le forme logiche della connessione. Abbiamo detto anche che questo è ciò che determina l'anziano come tale, molto più che l'età. Questo perchè l'anziano è una categoria sociale, determinata dalla attuale forma di dominio come elemento parassitario, non funzionale al processo di produzione. Infatti, la memoria, il ricordo, ed il rammentare come atto, nella loro potenzialità eversiva, sono elementi assolutamente non inerenti ad un regime in cui impera la pura attualità del falso e dell'effimero; «Il riflettere sul tempo non è naturale, ne vuole esserlo» (7), difatti la considerazione del «tempo perduto» come dato naturale, non farebbe altro che riproporre l'immagine teleologica dell'anziano direttamente legato alla morte. Non si può - e non si deve - dimenticare che la morte - non certo come mero avvenimento fisiologico, ma in quanto apertura di senso - è una scelta, è la scelta radicale di un principio di realtà, è il legame profondo che si ha con il mondo e con il proprio corpo. Proprio perchè l'anziano «diviene estraneo a se stesso» (8), ovvero sente il proprio corpo come slegato dalla propria struttura mentale, il corpo che «anzichè mediare il mondo all'io diviene un'ostacolo che sbarra la strada» (9), allora la morte diventa un'essere per la morte, un'apertura di possibilità, quell'accadere che ricostruisce, il rapporto tra corpo/mondo/tempo/io. La morte, infatti, è come un impulso, la cui presenza stessa ridisegna i contorni del momento sociale in cui avviene - ovvero sia sempre.

Abbiamo qui, senza volere ridisegnato il discorso che si voleva percorrere a tappe. Solo una cosa vorrei specificare, ovvero che io non sono Jean Amery: lo spazio del lavoro di Jean Amery è il dolore del mondo, e, come dice giustamente C. Magris «Amery non è Primo Levi» (10). Amery non lascia spazi, non esiste nulla oltre la grezza materia del dolore, nemmeno il suicidio. Ora, nel momento in cui ribadisco il valore di scelta liberatoria e radicale del suicidio, riscontro un intenso desiderio di realtà nella volontà di incontrare la propria morte, badate, non ritengo questi di per se atti rivoluzionari, bensì mi propongo di comprendere perchè un determinato tipo di «stati» diventa giocoforza atto eversivo e disgregante di una struttura sociale. Perchè le caratteristiche sopraddette del modo d'essere dell'anziano sono tali da garantire lo scatto dell'interruttore repressivo. La macchina dell'isolamento e del l'emarginazione si è messa in moto: l'anziano è un malato, un elemento da accudire, incapace di intendere e di volere, e quindi è isolato, viene elimina to il suo potenziale informati vo: ciò che l'anziano conosce viene reso inutilizzabile perchè non «valido», nè scientificamente nè economicamente, non adeguato alla nuova forma del tempo, alla

7. Amery, Op. cit., pg. 48.

8. Amery, Op. cit., pg. 49.

9. Magris, Op. cit., pg. 13.

10. Il seguito ideale e storico del testo sopra preso in esame è «Levar La mano su di sè. Saggio sul suicidio». Jean Amery, sopravvissuto ad Auschwitz come Primo Levi, è, sempre come Levi, morto suicida. Ci preme qui ricordare non commemorare, ne rimpiangere, bensì colgliere la figura mitica un terzo intellettuale ebreo sopravvissuto ad Auschwitz ed oggi morto suicida, Bruno Bettelheim.

Olesio'90

forma contemporanea del capitale. Traduzione: l'anziano non è un investimento. Comunque la si veda, un giovane è in grado di apprendere i dati posseduti dal sapere dell'età in un tempo di molto inferiore a quello che sarebbe necessario al l'anziano per trasmetterglieli. Ciò che verrebbe a mancare è lo schema generale di interpretazione, ciò che garantisce all'esperto di inquadrare immediatamente il dato all'interno del problema, e la di cui assenza impedisce al novellino di spiegarsi i motivi del suo insuccesso, «...anche se sembrava tutto corretto...». Comodo in una struttura in cui la parcellizzazione del sapere corrisponde direttamente alla suddivisione del potere. Ora, ciò di cui io sto parlando è un principio generale di metodo epistemologico, e di conseguenza vale per qulsiasi campo, dall'astronautica alla filosofia, dalla politica alla pittura. Difatti nel nostro tem po, e la fine del mondo in cui il potere era agli anziani ce lo ha dimostrato, non è più il sapere che può permettere una efficace azione di contropotere (11).

REALTA, DISALIENAZIONE, TRASVERSALITA E MARGINALITA: PER UNA NUOVA TEORIA DELLE PASSIONI.

«[...] nell'immanentismo spizoniano, nella specificità spinoziana del politico, la democrazia è politica della «moltitudo» organizzata nella produzione, la religione è religione degli «ignoranti» organizzati nella democrazia [...]»

Negri: L'anomalia selvaggia, pg. 14.

"(§ 1) Alcuni filosofi considerano le passioni da cui siamo agiti, come dei vizi in cui gli uomini per loro colpa incorrono. Perciò sono soliti deriderle, deplorarle e, quelli che vogliono apparire più puri, detestarle, convinti di far cosa divina e di aver raggiunto il colmo della saggezza, quando hanno esaltato in mille maniere una natura che non esiste affatto e coperta di obbrobri quella che realmente è. Così, considerando gli uomini non come sono,ma quali essi vorrebbero che fossero, spesso, invece di un trattato morale,hanno scritto una satira dei costumi; e invece che sistemi politici, han sognato chimere attuabili solo nel paese dell'Utopia o nell'età dell'oro [...]. (§ 3) Quanto a me, io sono convintissimo che l'esperienza ha già mostrato tutte le forme di governo immaginabili per tenere gli uomini in buon accordo tra loro; e suggerito i mezzi adatti per governare i popoli; di guisa che credo impossibile escogitare con la mediazione una nuova forma che, non ripugnando alla pratica, non sia già stata trovata e provata [...]. (§ 4) Applicandomi perciò allo studio dei problemi politici, non intendo proporre nuovi sistemi, ma [...] ho cercato non di deridere o detestare le azioni umane, ma solo di comprenderle; e di considerare le passioni: l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la vanità, la pietà e gli altri sentimenti, non come vizi, ma come proprietà dipendenti dalla natura dell'uomo, [...] fenomeni che, sebbene dannosi e dolorosi, sono tuttavia necessari, [...], poichè nella loro contemplazione la mente si compiace come nella contemplazione di ciò che diletta i sensi."

B. Spinoza, Trattato Politico.

«Emozioni ? E sia pure. E dove sta scritto che l'illumi nismo deve essere privo di emozioni ? Mi pare sia vero il contrario. L'illuminismo può assolvere al proprio ufficio solo se opera con passione» (12). Questo lungo brano di Spinoza, unito allo splendido inciso di Amery, introducono meglio di qualsiasi altra spiegazione le questioni sottese al problema di una dottrina delle passioni, e soprattutto al valore polico immediatamente implicatovi. Ciò che si vuole sostenere (non certamente teoreticamente, in questa sede) è che ogni processo emancipativo è - in ultima analisi - legato ad una possibilità emotiva, ad uno spazio di ebbrezza vicino ad una emergenza emozionale. L'indissolubilità precostituita del l'agire umano con la sua possibilità di essere

11. Cfr. il progetto di fantapolitica degli Area in «Maledetti», Cramps, 1975.

12. Utilizzo, per passare con maggior scioltezza dal discorso fin qui seguito a ciò che qui ho intenzione di dire, un ultimo estratto da un testo di Amery, si tratta della frase conclusiva della seconda prefazione al suo primo testo: «Intellettuali ad Auschwitz», pg. 22.

trasportato dal suo piacere e dal suo dolore è - hic et nunc - la sua stessa emancipazione. Il discorso che si apre in questo spazio è enorme, e ci obbligherebbe a spaziare in campi qui non affrontabili, ci limiteremmo quindi ad alcuni accenni.

Solo uno, fra tutti, e fondamentale: qui non si vuole assolutamente costituire una spe cie di idillio paradisiaco dell'emozionale per cui - fondamentalmente - nel suo intimo, ogni essere vivente sia «buono», bensì, si vuole valorizzare il vissuto psicologico dell'emozionale come intrinsecamente emancipativo, anche se - di fatto - distruttivo. Quella impossibilità della determinazione che, secondo Marx, faceva del sottoproletariato una classe inaffidabile, nel progetto marxiano, è ciò che la rende oggi lo «stato» più vicino all'accensione distruttiva del dispositivo antagonistico. Anche per questo la repressione che subiscono è la più feroce, anche per questo sono i senza regole per eccellenza. Zingari e delinquenti di bassa estrazione, galeotti e barboni, come diceva De Andrè: «Se li penserai e giudicherai / da buon borghese / li condannerai a 5000 anni più le spese. / Ma se capirai se rifletterai / fino in fondo / se non sono gigli / son pur sempre figli / vittime di questo mondo». In un mondo che non produce nulla se non funzionalità ad una struttura di polizia e sofferenze individuali, può scattare il dispositivo, e «dai diamanti nascere i fiori». Sappiamo bene tutti che è così, non è romanticismo, è coscienza che solo la contraddizione diventa epifania di rinnovamento. Solo dove si può amare e morire può avvenire la festa in cui la ritualità evocativa del popolo si esplica.

LA QUESTIONE FEMMINILE E L'IMMAGINARIO / CONCRETO EMOTIVO E POLITICO.

«[...] Fui così colpita dalla vista del tavolo dove stavano inerpicando la donna che non dissi parola. Pareva una specie di orrenda tavola di tortura, con quelle staffe innalzate a mezz'aria da un lato, mentre dall'altro c'era ogni specie di strumento, fili metallici e tubi, tutte cose di cui io non capivo niente. [...] Il ventre le si era sollevato al punto che non le scorgevo né la faccia né la parte superiore del corpo. Pareva che non avesse altro che un ventre enorme, come un brutto ragno, e due brutte gambette secche puntellate su quelle alte staffe. Per tutto il tempo del parto non smise mai di gemere in modo disumano. Più tardi Buddy mi spiegò che la donna era sotto l'effetto della narcosi che le avrebbe fatto dimenticare di aver provato qualsiasi dolore e che, mentre imprecava e gemeva, in realtà non sapeva che cosa stava facendo in quanto si trovava in stato semi-ipnotico. Pensai che questo era esattamente il tipo di narcotico che un'uomo avrebbe potuto inventare: ecco là una donna in atroce travaglio e del quale evidentemente sentiva ogni minimo strappo, altrimenti non si sarebbe lamentata a quel modo ... Bene, ella se ne sarebbe tornata a casa a fabbricare un'altro bambino, perchè la narcosi le avrebbe fatto dimenticare quanto mostruoso fosse il dolore passato, e invece per tutto il tempo, in qualche parte segreta di lei, quel lungo e cieco corridoio del dolore, senza porte e finestre, stava la in agguato aspettando di aprirsi un varco per chiudercela dentro di nuovo.»

Silvia Plath: «La campana di vetro»

Il presente produce il futuro; il presente contiene in se la sua «manomissione»; il rischio della «fine del tempo», dell'egualitarismo appiattito nell'uniformità, non sta quindi nella critica dell'utopico, bensì nella considerazione della «felicità» (se si vuole «emancipazione») come «oggetto» - rispetto ad una soggettività che la desidera, la raggiunge, la ottiene, la perde, etc.

Il verso in cui va inteso il processo d'emancipazione è invece, di fatto, e come ogni altra emozione «pura» - dolore, amore, odio - una trasversalità, uno scarto, la percezione colta da uno sguardo appagato. Dove l'appagamento - pienezza, gratificazione - è il vissuto pienamente compreso della propria relazione col mondo, della tua partecipazione ad esso. La dimensione utopica, invece, sia quella messianico escatologica della tradizione catto - comunista che quella onirico-irrazionalista del surrealismo e dell'avanguardia in genere, impedisce drasticamente un concreto progetto di partecipazione - permettendo ad una soggettività che è materialmente ripagata dal sistema (13), ed interiormente «coerente» col

13. Che, come sappiamo, non si nega per quanto riguarda i bisogni primari cibo, alcool, sesso, affetto, tutto comunque edulcorato, finalizzato, alienato «morbidamente».

proprio solipsistico progetto, di mantenere una dimensione complessiva (interiore e pubblica) costante, invariante, non disponibile all'assalto del mutevole. La «melanconia» utopico - maschile giunge con la linea Hegel - Heidegger all'autocoscienza ed alla sua concretizzazione nel mondo di oggi, nella società dello spettacolo, nel mondo dell'eterno rimando, nella disseminazione di segni sterili. E' l'arcaica colpa dell'impotenza che si fa Stato. Di contro, la repressione di una «femminilità» sempre meno disposta ad una integrazione gerarchica e massificante, è sempre più feroce e dispotica. Lungi da me voler sostenere la tesi per cui la differenza sessuale - «di fatto» e non a livello archetipo - sarebbe un fattore discriminante «puro» ovvero indipendente dall'economia - (anche se Marx stesso pone la formazione della famiglia come primo momento del la divisione del lavoro), ma è altrettanto indiscusso che la struttura intrinseca della mate ria - stato è rigidamente legata ad un'archetipo maschile / ri mandante dove l'uguaglianza si ritrova unicamente nell'indifferenza astratta della forma - stato (ad esempio, nel diritto). Ed ora, tutto ciò a cosa può servire ? Perlomeno ci indirizza verso quello che deve essere un obiettivo primario, oggi, la ricerca di una nuova forma - e soprattutto di una nuova materia - del processo emancipativo. La determinazione archetipa del maschio in quanto tale è uno dei punti da affrontare. Comprendere emotivamente questi «vettori» (14) significa riscoprirli come spazi emancipativi - piangere di rabbia vedendo la propria anima, è un'atto liberatorio. Non voglio parlare di «comprensione dell'altro», perchè specificarsi nella differenza resterebbe tipico processo maschile, bensì, per quanto riguarda l'archetipo femminile, voglio dire che la gestione immediata dell'emozionale e quindi la profonda concretezza ed attualità operativa, storicamente relegate come pro prietà dell'archetipo femminile,sono in realtà proprietà del l'incoscio collettivo - parola pericolosa, ma a questo punto è necessaria, con cui costantemente relazioniamo, e da cui attingiamo energie vitali.

---

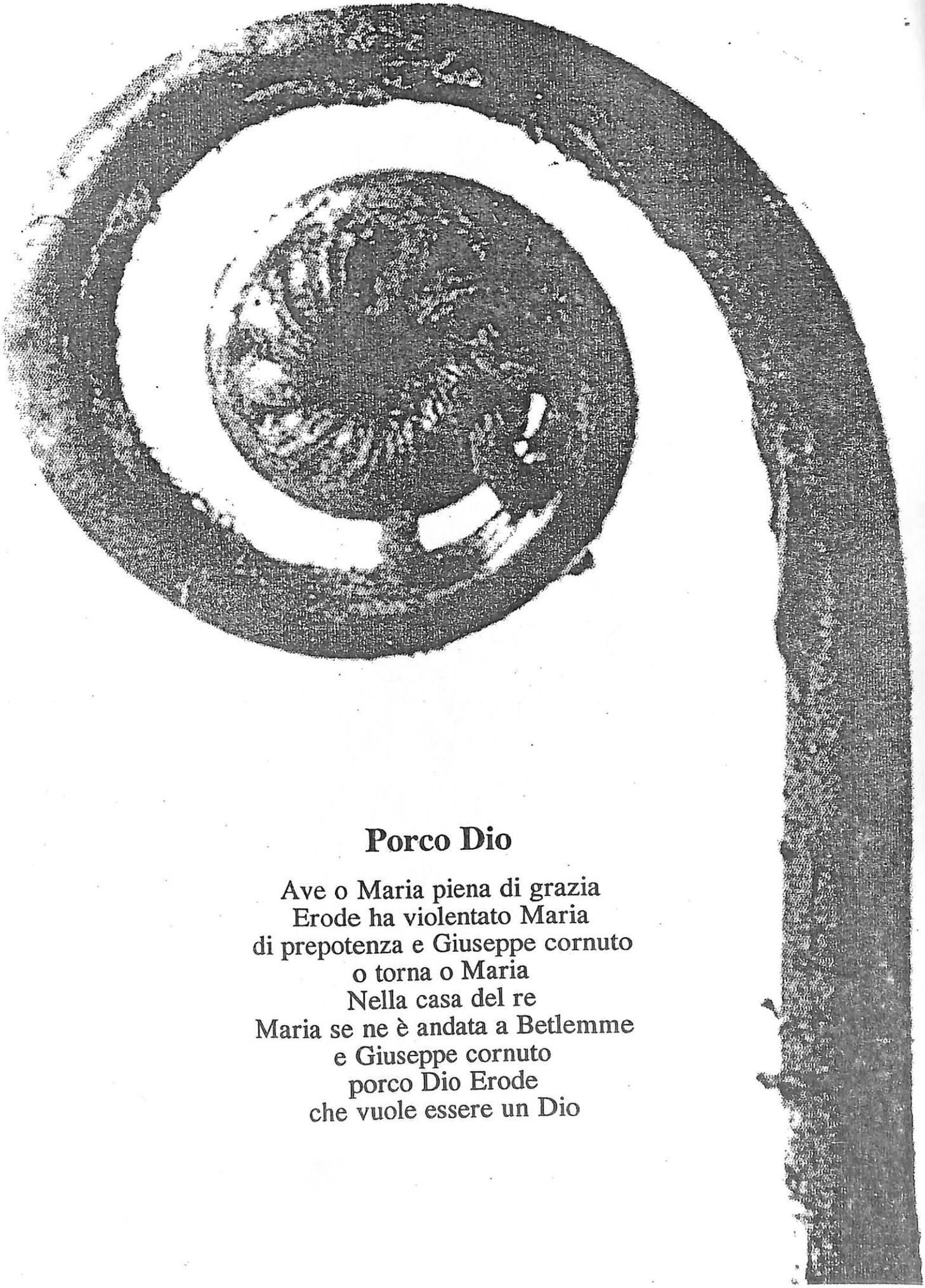
14. Uso questo termine preso a prestito dalla fisica per definire gli archetipi, proprio perchè uscisce bene quelle che sono le due caratteristiche a cui voglio dare rilievo: il loro essere «motori in moto» ed il fatto di possedere un peso, una capacità di incisione, un valore, un «modulo».

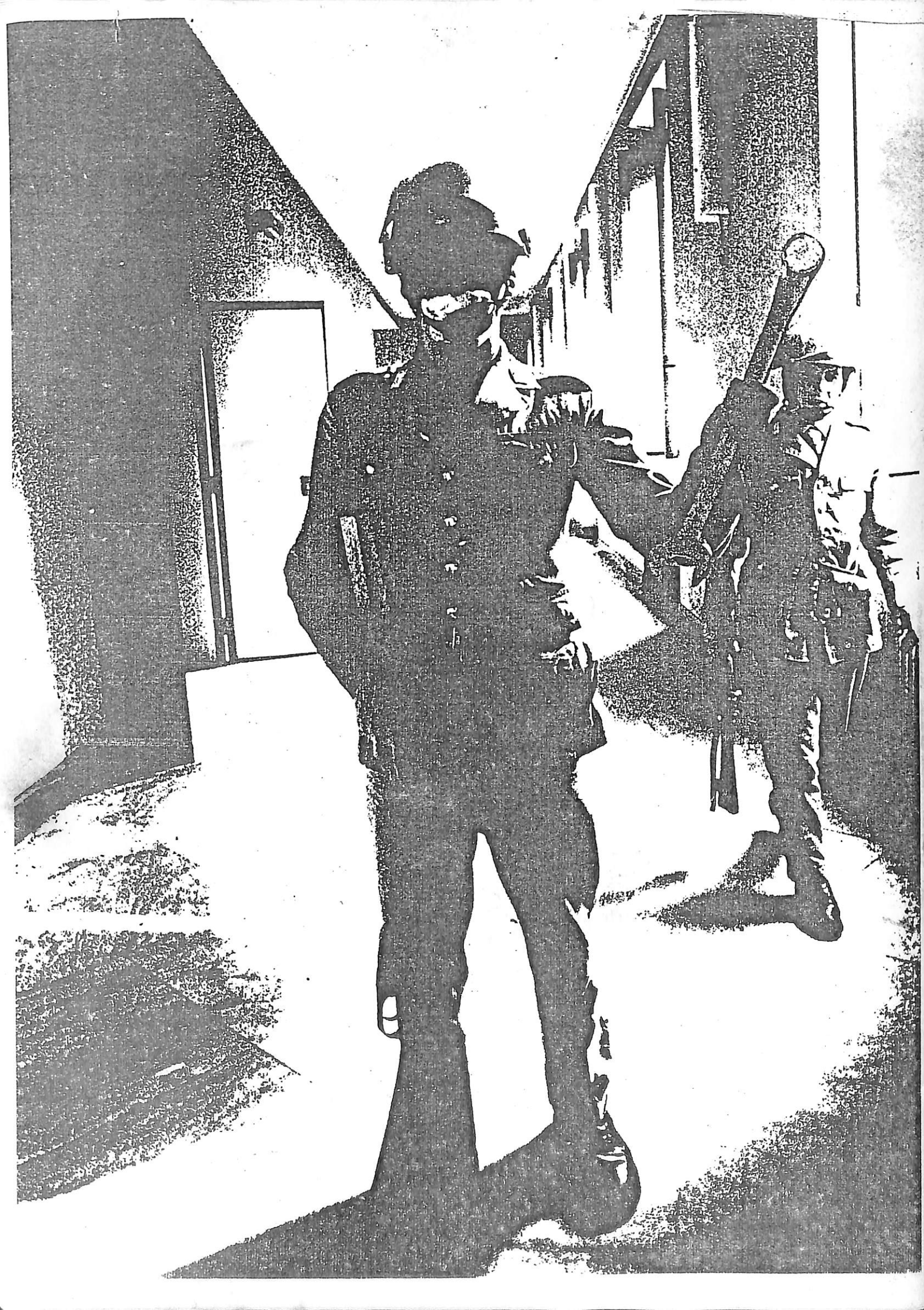
CONCLUSIONE

«Non è un punto di partenza molto confortante, e non dobbiamo dimenticarlo mai: bisogna considerare che noi siamo fatti soltanto di polvere. Ma anche ricordandolo, ricordando cioè che abbiamo avuto poco o nulla, per cominciare mi sembra che non ce la stiamo cavando troppo male. Così io, personalmente, ho fiducia che, anche nella schifosa situazione che dobbiamo affrontare, potremo cavarcela. Avete capito il mio punto di vista ?»

Philip K. Dick: «Le tre stimmate di Palmer Eldrich»

Ciò che ho ottenuto, dopo aver descritto questo percorso mi rendo conto solo ora che è qualcosa di molto lontano da un percorso teorico. Tutto ciò è molto più simile ad un patchwork, ad un disegno sudamericano, dove le prospettive sono inesistenti, i colori forti e senza sfumature, e compaiono esseri mutanti con corpi mitici. Forse non è effettivamente possibile lavorare con gli strumenti della filosofia occidentale sulle prospettive di sviluppo storico del nostro tempo. Vale comunque la pena di provarci, foss'anche solo per scoprire cosa può ancora essere prodotto da queste forme del pensiero. Non voglio condannare nulla all'oblio della storia della filosofia, né la dialettica hegelo-marxiana, né il pensiero della crisi, però è per me innegabile che nessuna formula interpretativa oggi possiede un effettivo potere seduttivo su questo mondo: il patchwork, invece, il work in progress di un'equipe, il free jazz, in sintesi una adeguata mescolanza di immaginazione creativa e di tecnica individuale può inserirsi nelle fratture che - costitutivamente ! - esistono in una struttura complessa. Ricordiamoci che ciò non può più avere nessuna rivoluzione come scopo, ma il suo solo obiettivo può essere l'autoinserimento in una prospettiva generatrice, che crei modelli di esistenza, forme di soggettività, e così facendo trasformi il mondo in quello che è sempre stato, la casa degli uomini.



Porco Dio

Ave o Maria piena di grazia
Erode ha violentato Maria
di prepotenza e Giuseppe cornuto
o torna o Maria
Nella casa del re
Maria se ne è andata a Betlemme
e Giuseppe cornuto
porco Dio Erode
che vuole essere un Dio